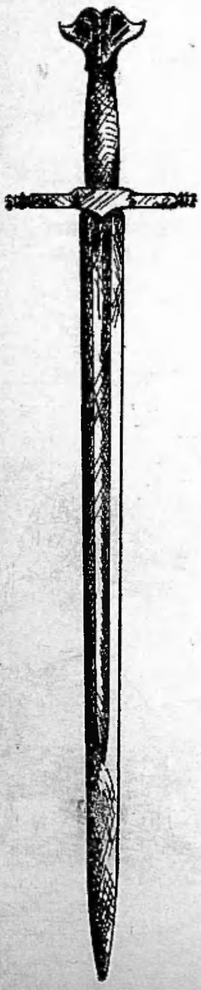
ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



7

Correo Argentino Central B	Franqueo Pagado Concesión Nº 4039
	Tarifa Reducida Concesión Nº 1077

GLADIUS

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

Distribución y Correspondencia: Revista Gladius
Casilla de Correo 376
1000 - Correo Central

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

GLADIUS

Año 3 – Nº 7
Navidad de 1986
REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 308072

INDICE

EDITORIAL

REX REGUM

"El inicuo siga en su iniquidad,
y el sucio ensúciese más,
y el santo santifíquese más.
He aquí que vengo pronto
para recompensar a cada uno según su obra.
Yo soy el Alfa y el Omega,
el primero y el último, el Principio y el Fin.
Dichosos los que lavan sus vestiduras para
tener derecho al árbol de la vida...
Fuera los perros, los hechiceros, los fornicarios,
los homicidas, los idólatras y todo el que ama
y obra mentira.
Yo soy la estrella matutina."

(Ap. 22-11)

Jesucristo es el rey del universo por haberlo creado. por haberlo redimido y porque lo va a juzgar.

El tema central de la meditación de la Iglesia en el tiempo de Adviento es la Espera del Señor en un doble aspecto: la Espera del Antiguo Testamento que culmina en Belén y la Espera del Nuevo Testamento que culmina en la Parusía o Segunda Venida.

Dios Creador

Jesucristo es Rey porque es el principio del universo: "Por el verbo todas las cosas fueron hechas". *Dios creó al mundo de la nada. Cada cosa de la naturaleza creada por Dios tiene sentido, tiene belleza, tiene bondad. Este sentido, que hace que las cosas sean inteligibles, es la huella de Dios y es al mismo tiempo la ley de Dios.*

Dios, en un acto pleno de amor, creó al hombre y lo creó inteligente y libre. La inteligencia humana debe descubrir la luz del sentido admirable de la Creación, reflejo de la inteligencia divina, y vivir conforme a la ley natural. La libertad humana, libertad de creatura y no de Creador, no es absoluta, está limitada por la Verdad. la Bondad y la Belleza que reinan en el Universo.

El hombre rechazó a Dios, pretendiendo una libertad omnímoda sobre su propio destino y sobre las cosas.

Las cosas separadas de la Inteligencia Divina perecen. El hombre al apartarse soberbiamente de la fuente de la vida y de la luz trajo la muerte y la oscuridad sobre él y sobre el mundo.

La Estrella de Belén

Jesucristo es Rey porque redimió al mundo. Desde el fondo de la noche de su desdicha la humanidad esperaba un Redentor.

Dos libros la guiaban en la noche: uno la Biblia, la Palabra de Dios; el otro la Creación, la obra y la huella de Dios.

"He aquí que unos Magos vinieron de Oriente a Jerusalem diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido? Porque vimos su estrella en el Oriente y venimos a adorarle."

Los que supieron leer el prodigio en la naturaleza encontraron al Rey y se alegraron, en cambio, Herodes y los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo, a pesar de tener la revelación superior de las escrituras, no quisieron reconocerlo y se turbaron.

Los padres de la Iglesia enseñan que esta Estrella es el camino y el camino es Cristo; pues por el Misterio de la Encarnación Cristo es nuestra estrella, el astro brillante de la mañana que ilumina nuestras almas, del cual se ven privados los Magos apenas se dirigen a los malvados; pero que vuelve a aparecer allí donde está el Salvador y enseña el camino.

Jesucristo al asumir la naturaleza humana y volver al Padre redime a la humanidad y con ella a toda la Creación.

La estrella matutina

Jesucristo es Rey porque es la causa final del Universo.

El reino de Cristo no es de este mundo, porque no proviene de este mundo, proviene de lo alto; pero es sobre este mundo.

Jesucristo es el rey universal, rey de reyes, rey de las naciones, de los pueblos, de las instituciones, del orden político y privado.

Al mundo originariamente bueno creado por Dios, pervertido luego por el pecado del hombre y redimido por la sangre de Cristo en la plenitud de los tiempos; le sigue el mundo moderno, especialmente perverso, porque reniega de los siglos cristianos en una universal apostasía.

El mundo moderno pretende una ciencia sin verdad, un arte sin belleza, y una moral individual y política sin bien. En definitiva, un universo sin sentido.

La lucha entre el bien y el mal, entre la verdad y la mentira, entre la vida y la muerte, irá subiendo en tremenda tensión hasta la explosión final de la historia en la Segunda Venida de N. S. Jesucristo en que las tinieblas serán disipadas definitivamente por "la estrella matutina" precursora del Día Eterno.

"Dios todopoderoso aviva en nosotros, el deseo de salir al encuentro de Cristo, acompañados por las buenas obras, para que colocados un día a su derecha, merezcamos poseer el reino eterno" *(colecta).*

¡Cristo vence!

¡Feliz Navidad!

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Navidad de 1986

VERDADES, ERRORES Y PELIGROS EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

El Autor del presente artículo, Mons. Agnelo Rossi, obispo brasileño, hecho Cardenal en 1965, reside desde hace varios años en Roma, integrando diversos Dicasterios Pontificios. Con motivo de la primera Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la teología de la liberación, escribió el presente artículo que ha hecho llegar a nuestra mesa de redacción. Si bien el Autor se refiere especialmente a la situación de la Iglesia en su Patria, sin embargo sus reflexiones son analógicamente aplicables a los otros países del Continente. La Revista GLADIUS, que se siente honrada por tan eminente colaboración, agradece al Card. Rossi su deferencia. (N. de la R.)

INTRODUCCION

La pavorosa miseria de nuestros hermanos de América Latina suscitó el nacimiento (1960-70) y posterior desarrollo de la teología de la liberación, recibida con mucho entusiasmo, pasión y hasta fanatismo por personas de buena voluntad que creen haber descubierto el rostro verdadero del cristianismo, el camino de la verdadera redención de la humanidad.

Si la causa es justa, necesaria y urgente, el camino elegido por los seguidores de la teología de la liberación es peligroso y equivocado. Puede tener terribles consecuencias para la fe cristiana y la humanidad. A esto se refiere el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación.

En verdad, la pasión es casi siempre mala consejera. No obstante la intención recta y la buena voluntad empleadas en la difusión e implantación de la teología de la liberación, se comete el error —grave, sin duda— de reducir la teología a los problemas sociales y políticos. Esto no sólo se opone a la realidad

y a la verdad (como consecuencia, también a la justicia), sino que perjudica el mismo objetivo deseado, esto es, la consecución de la liberación de la miseria. A la vez, distorsiona notablemente la fe cristiana.

Para comprobar lo que hemos dicho hasta ahora, conviene que consultemos a la historia, maestra de la vida. Ella registra numerosas religiones, denominaciones y sectas que, por fijarse en una dimensión verdadera, pero no única, de la realidad, y, de ese modo, al basarse en una verdad aparente, forjada en la ambigüedad, han obtenido, gracias a un proselitismo bien organizado (sobre todo en ambientes de escasa formación doctrinal-religiosa), la adhesión y el apoyo de muchos. Incluso buenos católicos se han dejado engañar, y confiesan hoy que ya no pertenecen a la Iglesia Católica, pues han renegado de su doctrina y autoridad (cosa que sucede con muchos que han recibido el lavado de cerebro de la teología de la liberación).

Pero vayamos a los hechos de la historia. Antes de la existencia del cristianismo, el judaísmo profesaba verdades, como el monoteísmo, la creencia en un libro sagrado (el Antiguo Testamento), la esperanza del Mesías y de la salvación. Se apegaron de tal modo los judíos al Antiguo Testamento y al pacto de Dios con su pueblo, que no reconocieron a Cristo como el Mesías anunciado, ni tampoco el Nuevo Testamento, perfeccionamiento y plenitud del Antiguo, que debe predicarse a todos los pueblos. Nosotros, católicos, aceptamos el Antiguo Testamento y el pacto de Dios con el pueblo de Israel como hechos verdaderos, pero no únicos, porque fueron una preparación para la completa y más perfecta revelación del Hijo de Dios hecho hombre.

Es preciso, entonces, no convertir en verdades absolutas aquellas cosas que lo son parcialmente, porque ninguna realidad solamente humana puede realizar lo Absoluto, que es Dios.

Vaya el siguiente ejemplo. Si digo: "Antonio es buen estudiante", afirmo algo que puede ser verdadero. Cuando, en cambio, digo: "Solamente Antonio es buen estudiante", hago una restricción, con exclusión de otros, cosa que puede ser falsa.

En el caso: la opción por los pobres e incluso la opción preferencial por los pobres es una afirmación verdadera. La opción por los pobres, con exclusión de otros hombres, es ya una actitud equivocada por lo restrictiva.

Prosigamos con la historia. Los ortodoxos conservan doctrinas genuinamente cristianas, pero cristalizadas de tal modo en sus tradiciones y ritos, que reducen la Iglesia a las dimensiones

nacionales (restricción de la catolicidad) y, como consecuencia, toman también una coloración política.

Las ideas de la "fe" en Lutero, de "predestinación" para Calvino, tomadas en sentido distinto del bíblico (gracias al libre examen), hicieron nacer el luteranismo y el calvinismo, con los diversos matices que introdujeron sus sucesores.

Lo mismo puede decirse de las sectas. Toman una base bíblica, como el "bautismo de los adultos" para los bautistas, el "sábado" para los adventistas del séptimo día, el "juicio final" para los testigos de Jehová, y sobre esa base única construyen después sus sistemas de creencias. Pero ninguna de estas sectas se considera católica; todo lo contrario, se dicen anticatólicas.

No sucede lo mismo, sin embargo, con los teólogos de la liberación. Aunque subviertan las verdades reveladas, quieren ser considerados católicos genuinos, hijos de la verdadera Iglesia de Cristo.

Es menester diferenciar. Como los hongos, unos son comestibles y otros venenosos.

Quienes defienden una liberación integral, colocando la raíz de todo mal en el pecado, y exigen la conversión del corazón para que sea posible, de ese modo, construir una sociedad justa, propugnando la opción preferencial por los pobres, dentro del legítimo pluralismo teológico, se mantienen totalmente en el campo católico. Muchos de ellos, tal vez por modas pasajeras, emplean, desgraciadamente, expresiones ambiguas que sería mejor evitar.

Son peligrosos los que, aunque propugnen una legítima liberación sociopolítica de la miseria, y una pobreza más honrada, echan la culpa de todos los males a algunas estructuras sociales y políticas, y descargan su ira contra el funesto pecado social de los demás. Recurren a estratagemas ambiguas para justificar su tesis en la Biblia, y acaban en el análisis marxista, que envenena inmediatamente toda pretensión de liberación.

La teología de la liberación hace más sociología y política que teología. Igual que los marxistas, consideran que la economía es la norma suprema de la humanidad. Así sacrifican a la teología, que se ve despojada de su carácter espiritual para vestir el overol proletario. La teología luchará, entonces, contra el capitalismo y, al dejar las armas de la fe, asumirá las del marxismo, que acaba por erigir el capitalismo del Estado, o mejor, de la clase dominante, disfrazado en las famosas e ilusorias "democracias populares".

El jurista brasileño Sobral Pinto, que ha estudiado durante más de cincuenta años, con mucha seriedad, el marxismo, se sintió obligado a alzar su voz de fiel católico, movido por el canon 212 § 3 del Código de Derecho Canónico (que vale, con mayor razón, para mí), para advertir que la teología de la liberación, que tiene mucha fuerza en el Brasil, pretende injertar el materialismo marxista en la fe cristiana.

Me pareció útil, entre tanto, para ayudar mejor a discernir la teología de la liberación, exponer de manera sencilla las verdades, los errores y los peligros de la teología de la liberación, junto con el análisis marxista de que habla el documento de la Santa Sede.

Advertimos que no se puede dejar de reconocer el vivo y sincero deseo de muchos teólogos de la liberación, de resolver el problema de la miseria en América Latina, de forma actual y eficiente, de acuerdo con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Puebla. Pero no basta la buena voluntad y la intención recta, principalmente si son aliadas de la ingenuidad, para resolver todos los aspectos de una realidad compleja.

Por eso, el Concilio Vaticano II requiere la interpretación de los "signos de los tiempos", a la luz del Evangelio. Porque el Evangelio es la revelación de Dios traída a la tierra por Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, y transmitida a su Iglesia.

Los problemas del hombre, su dignidad, su destino, están en manos de Dios, que creó al hombre libre, para que hiciera uso bueno y meritorio de esa libertad.

Veremos cómo para la teología de la liberación, en general, no bastan la revelación de Dios y la experiencia milenaria de la Iglesia. En virtud de un "aggiornamento" mal entendido, quiere innovar, recorrer nuevos caminos, encontrar nuevas fuentes de verdad, ya que, en último análisis, para los teólogos de la liberación la experiencia de la Iglesia en América Latina ha fracasado, por no haber resuelto el problema de la miseria.

Es necesario, entonces, cambiar el Evangelio, sus métodos y su espíritu, por las ciencias humanas.

Puede parecer que exageramos, que pintamos un monstruo, para poder combatirlo más fácilmente. Ojalá fuera así, ojalá estuviéramos soñando. En esta exposición que no abarca ni agota todos los aspectos de este tema, nos referiremos a los siguientes puntos:

I. *VERDADES*:

1. Situación de miseria en América Latina, concretamente en Brasil.
2. La necesidad de una teología actualizada que corresponda a la índole cultural del pueblo.
3. Frutos de la teología de la liberación.
4. Ambigüedades de la teología de la liberación.
5. La instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "algunos aspectos de la teología de la liberación".

II. *ERRORES*:

1. Pluralismo de esta corriente y reinterpretación de la "opción por los pobres" tal como aparece en el Evangelio y en el documento de Puebla.
2. La politización partidaria de las comunidades eclesiales de base.
3. La interpretación marxista de la historia y de la religión.
4. La liberación en el paraíso socialista.

III. *PELIGROS*:

1. Lavado de cerebro.
2. Abusos pastorales muy difundidos en Brasil.
3. Iglesia Popular.

I. VERDADES:

1. Situación de miseria en América Latina, concretamente en Brasil

Es desolador e inquietante el espectáculo que ofrecen el hambre y la miseria en América Latina, continente lleno de posibilidades y recursos naturales. Y si nos detenemos en el caso de Brasil, país privilegiado, con tierras fértiles y abundantes, la verdad es que en ese país la miseria y el hambre no debieran existir.

Faltan dirigentes bien formados, que sepan encaminar el aprovechamiento de los recursos naturales a la consecución del bien común. Mas aún, muchos gobernantes y personas asociadas a ellos se enriquecen desenfrenadamente, defraudando los derechos y aspiraciones legítimas de sus subordinados.

Sin ninguna duda, hay estructuras injustas que deben corregirse, tanto en la vida interna del país como en el campo internacional de las relaciones con naciones más ricas y desarrolladas económicamente y que hacen sentir el peso del capitalismo desenfrenado en la sociedad latinoamericana.

De lo dicho se desprende que es una cuestión de educación, que para nosotros es evangelización (la Iglesia ha de empeñarse seriamente en esto), y no de guerrillas o revolución.

Son muy útiles para la evangelización las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia, de la justicia social, la libertad y la dignidad de la persona humana. Los Papas claman con insistencia en favor de los oprimidos, y reclaman un orden más justo. No hay que olvidar que, además de aprobar y establecer innumerables obras de beneficiencia, la Santa Sede dedica un Dicasterio a la "Justicia y Paz".

Los teólogos de la liberación consideran que la Doctrina Social de la Iglesia es sólo un reformismo, y por eso no les gusta. Fijan sus objetivos de lucha y reivindicaciones en contra del "pecado social" que oprime a los más pobres y desheredados. No insisten en el papel decisivo que juega el pecado personal. Ignoran que peca tanto el dirigente que abusa de su poder como los subordinados que, sin razón para ello, no producen más y mejor y no tratan o no saben ahorrar.

Puede aducirse que las condiciones climáticas (el clima del Brasil, por ejemplo, es excesivamente caluroso) no estimulan al trabajo, pero no olvidemos que, a su vez, los brasileños son los mejores preparados para soportar el clima de su país.

Con todo, es impresionante estudiar la historia de los inmigrantes en nuestros países y regiones. Llegaron casi todos en situación de miseria, pero se dieron generosa y heroicamente al trabajo y al ahorro... y hoy resulta casi imposible encontrar un descendiente de inmigrantes en la miseria. Como vemos, no todo depende de las estructuras públicas.

Hay situaciones extraordinarias de sequías, inundaciones, u otras calamidades (guerrilla, etc.) que pueden favorecer la miseria y el hambre. Es muy doloroso el problema del desempleo, hoy tan extendido en casi todas partes, y su consecuencia necesaria, el éxodo rural.

Pero también es menester recordar que hay, en algunos, indolencia, pereza, abandono de las tierras, alcoholismo y gastos desenfrenados como los de los habitantes de las favelas en el carnaval.

Es fácil atribuir toda la culpa del mal a estructuras injustas y pecaminosas. En ellas, tanto como en la vida individual, la raíz de todos los males es el pecado.

El pecado introdujo y mantiene todos los males del mundo. Por eso, una verdadera, sana y legítima Teología de la Liberación debe, inspirada en el Evangelio, atacar esa raíz de todos los problemas, con la formación y la práctica de la vida cristiana. Tal Teología de la Liberación sería, entonces, una parte de la Doctrina Social de la Iglesia, y no, como es concebida en nuestro medio, una reinterpretación de *toda* la religión cristiana.

El discurso de Juan Pablo II en Puebla trazó las coordenadas de la Teología de la Liberación auténtica: verdad sobre la Iglesia, verdad sobre Jesucristo y verdad sobre el hombre. En esa perspectiva recibe su verdadero significado la opción preferencial por los pobres, de raíz evangélica. La única Teología de la Liberación laudable es la implantación de la "civilización del amor", tan reclamada por Paulo VI y Juan Pablo II.

Desgraciadamente, no es esto último lo que suele entenderse por teología de la liberación en Brasil y en toda América Latina.

Rechaza, finalmente, dicha teología la Doctrina Social de la Iglesia, porque considera que se opone al capitalismo sólo teóricamente, pero en la práctica refuerza el sistema dominante. Por eso, se la considera insuficiente, y se afirma que debe ser enriquecida con métodos más modernos, eficaces y científicos, que son los del análisis marxista.

Es justa, repetimos, necesaria y loable la defensa de los pobres, también desde el punto de vista sobrenatural. Pero el modo de actuar de la teología de la liberación no es evangélico, porque el amor al prójimo, norma social suprema del Evangelio, sólo puede aceptarse por convicción y no por imposición. El proceso evangélico será mucho más lento, pero es más humano y definitivo, como el operado en el mundo pagano y bárbaro.

2. La necesidad de una teología actualizada que corresponda a la índole y cultura del pueblo

El Concilio Vaticano II, deseado por Juan XXIII y confirmado por Pablo VI, quiere mantener la fidelidad al depósito de la verdad revelada para enfrentar las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual.

Este era el famoso "aggiornamento" (actualización), querido por Juan XXIII, y la "inculturación", auspiciada por Pablo VI, con el fin de presentar a los pueblos, de un modo acentuadamente pastoral, la doctrina de la Iglesia.

Se hacía también un llamado a la iniciativa de los teólogos para encontrar expresiones más adecuadas a la vida cristiana de nuestros días.

El Consejo Episcopal Latinoamericano, en la Conferencia General del Episcopado en Puebla, respondió seria y valientemente a ese desafío, basando sus análisis en una amplia red de consultas y estudios de toda la Iglesia en Latinoamérica.

Llama la atención que los teólogos de la liberación intentaron boicotear Puebla. "Puebla no es el pueblo", decían. Pero, en realidad, en Puebla hablaba "el pueblo de Dios".

Organizaron, durante la Asamblea, una Conferencia paralela (anti-Puebla), de la cual participaron algunos miembros del Episcopado. Pero lo más curioso del asunto es que los participantes de esta conferencia paralela son los mismos que ahora se juzgan, en virtud de vaya uno a saber qué lectura prefabricada, los verdaderos protagonistas y ejecutores de Puebla.

Para gran alegría de los teólogos de la liberación, pudieron luego cantar victoria por la aplicación concreta de sus ideas en la Nicaragua sandinista, con sus ministros-sacerdotes y su Iglesia Popular.

"Aggiornamento" de la Iglesia no es sinónimo de cambio sustancial. Es vivir el día actual de la Iglesia, fundada por Jesucristo y que debe atravesar los siglos, inmutable en la verdad revelada, asistida por el Espíritu Santo, pero con los pies en la tierra, tanto cuando camina por la playa, como por las montañas o el asfalto. Es la misma Iglesia peregrina en este mundo, que salva a los hombres, adaptándose, sin dejar de ser lo que es, a las circunstancias del tiempo y del lugar.

La actualización debe ser, también, inculturación, esto es, capacidad de transmitir el mensaje salvador de Cristo a los diversos pueblos, encontrando las expresiones más adecuadas para ser mejor comprendido por los hombres, que viven en situaciones y en ambientes tan diversos.

No se nos escapa que estos dos conceptos (actualización e inculturación) referidos a la Iglesia fueron interpretados por algunos teólogos como una liberación de la teología tradicional. Pensaron estos teólogos que podrían adoptar, sin ninguna restricción, fórmulas nuevas de mayor apertura ante las realidades terrenas, si utilizaban las ciencias humanas (psicología, pedagogía, interpretación marxista de la historia, etc.). Así promovieron una revolución que destruía el pasado, considerado como superado, y fabricaba formas modernas, ajenas a la teología, y

por tanto, reclamaban una nueva interpretación del Evangelio de Cristo.

Nosotros, católicos, creemos en la divinidad de Cristo en su verdadera y definitiva revelación pública. Por eso, no podemos aceptar ni las interpretaciones del Corán ni las de Marx, por más que se las presente como más eficaces y actualizadas.

Asimismo, cuando no se rechaza el pasado y se quiere perfeccionar el patrimonio cultural o artístico, es de mal gusto hacerlo desfigurando sus más bellas expresiones; es como si, para mejorar una pintura clásica, se usasen garabatos y borrones de arte moderno.

Si la actualización y la inculturación así entendidas producen tan lamentables efectos en una obra de arte, con cuánta mayor razón lo producirán para la Iglesia, que no es invención de los hombres, sino obra de Dios, Creador y Redentor.

3. Frutos de la teología de la liberación

No sé cómo se pueda, honestamente, negar la existencia del árbol de la teología de la liberación, en su especie más salvaje, violenta, áspera y radical, cuando sus frutos aparecen ya abundantes ante nuestros ojos, al menos en Brasil.

Nos referimos aquí sólo a algunos de esos frutos, pues hay muchos otros en materia de liturgia, vida religiosa, etc.

Son evidentes e innegables: la decadencia de la teología, rebajada a sociología y política, la falta de espiritualidad (reemplazada por un activismo de claro matiz político), las ansiedades y problemas íntimos de los futuros sacerdotes manifestados agresivamente en las Universidades y ¡hasta en las invitaciones para la ordenación!, la casi desaparición del apostolado cultural y de las élites, y el verdadero lavado de cerebro a que son sometidos innumerables seminaristas (no todos, felizmente). ¿Qué se puede esperar de esos futuros —y pobres— sacerdotes? ¿Qué podrán hacer con esa "teología de la alzada", que carece por completo de la exposición sistemática y orgánica de las verdades de nuestra fe? ¿Predicaciones sólidas y doctrinarias? Ya escasean tales prácticas en una Iglesia donde la constante es la reivindicación amarga e irritante de la justicia social, entendida al modo socialista. Como si nuestro pueblo no tuviera el derecho de saciar su "hambre y sed de Dios" con la Palabra divina en el culto sagrado que es algo muy distinto de reuniones comiteriles.

No deja de asombrarnos que los mismos que niegan el pan del Evangelio a los fieles, sean precisamente quienes acusen a

organismos o a países extranjeros de ser los culpables del crecimiento de las sectas y de otras formas de religión.

Frutos de la teología de la liberación son los periódicos, revistas y editoriales católicas que sólo tocan, para satisfacción de políticos izquierdizantes, la misma tecla reivindicativa, a la vez que silencian la voz del Papa, cuando aclara y corrige las desviaciones y errores de la teología de la liberación.

Ya está en marcha el proceso de burla, descrédito y marginación de figuras respetables del clero, fieles a la Iglesia y al Santo Padre. Se los considera conservadores, retrógrados y superados.

Crece el sentimiento antirromano, anti-papal, anti-Iglesia institucional, de rebeldía a la autoridad constituida, cuando sigue otra línea pastoral. La teología de la liberación más radical se da en el Brasil.

Un fruto genuino de la teología de la liberación es la publicación de la "Historia de la Iglesia en América Latina", de CEHILA (Comisión de Historia Eclesiástica para América Latina), dirigida por Enrique Dussel. No es historia, sino hipótesis de historia, prefabricada en el materialismo histórico, en los moldes "científicos" de la lucha de clases, tomados acríticamente. Es penoso ver cómo esa historia destruye la misma historia, como abundantemente la demostró Américo J. Lacombe en "La Obra Histórica del P. Hoornaert", en lo que se refiere al Brasil.

Muchos teólogos de la liberación destruyen la teología en nombre de la teología. En última instancia, para muchos, teología de la liberación es liberación de la teología. Podrán responderme que realmente es la liberación de la teología tradicional. Ellos, en verdad tienen un concepto propio de la teología, que sería la reflexión crítica de la praxis, porque dice Marx: "El fundamento de la crítica religiosa es este: el hombre hace la religión; no es la religión la que hace al hombre". Y la teología de la liberación ofrece a las comunidades eclesiales de base este poder creador de la religión y de la Iglesia.

4. Ambigüedades de la teología de la liberación

Pescar en aguas turbias es táctica de la teología de la liberación, gracias a las ambigüedades empleadas tanto en la "opción por los pobres" como en las "comunidades eclesiales de base".

La genuina "opción por los pobres" y las verdaderas "comunidades eclesiales de base" están en el corazón de la Iglesia, aun-

que de forma muy diversa a como lo entiende la teología de la liberación.

Por eso, cuando se rechaza esa relectura facciosa, los teólogos de la liberación nos llaman enemigos de los pobres, de la democracia y del pueblo oprimido, a la vez que nos colocan entre los aliados de los capitalistas y de los Estados Unidos.

La ambigüedad puede ser útil para los prestidigitadores, pero nunca puede serlo para quienes deben exponer la doctrina cristiana, sin admitir las confusiones, afirmando, negando o distinguiendo, según corresponda hacerlo.

El ataque realizado contra la escolástica de Santo Tomás de Aquino comienza porque el Santo Doctor de la Iglesia exigía, antes de tratar cualquier asunto, la definición de los términos, esto es, la delimitación clara y precisa del sentido en que iban a tomarse.

Jamás la claridad y la exactitud de las expresiones hicieron mal a los buenos. ¿Cómo podrá promoverse la justicia, sin claridad ni exactitud?

La utilización de ambigüedades y subterfugios y, a veces, hasta de mentiras, no ofrece ninguna garantía de credibilidad. El hombre honesto no lo acepta.

5. La instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Quien conozca el modo de proceder paciente y discreto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sabrá que no actuó en vano, ni desinformada, digan lo que dijeren aquellos que han difundido caricaturas de ella.

Como es usual en dicha Sagrada Congregación, el documento fue precedido por un estudio serio, sereno y prolongado, que contó con el asesoramiento de especialistas de diversas partes del mundo. Si alguna crítica se puede hacer al documento es que si este esclarecimiento se hubiese producido algunos años antes, nos hubiéramos librado de no pocas calamidades.

A pesar de las declaraciones en contrario de algunos prelados locales, es evidente que en América Latina (también en Brasil), existe, en su forma más radical, la teología de la liberación. Si no hubiese pruebas tan abundantes de esto, no se hubiera publicado el documento a que nos referimos.

El documento de la Santa Sede es muy claro y explícito, y constituye una clara advertencia para toda la Iglesia en Amé-

rica Latina. Fue acompañado por un resumen para ser divulgado por la prensa. Con el pretexto de que el documento era demasiado largo, no tuvo divulgación en la prensa católica y se omitió dar mayor publicidad al resumen, justamente porque la teología de la liberación recriminada no existiría simplemente en el Brasil. Sería suficiente decir al pueblo que aguardaba el pronunciamiento de la Santa Sede, que después de todo el alboroto que se produjo, el documento apoyaba la "opción por los pobres" y, por tanto, no aludía a la teología de la liberación tal como la conocemos aquí, porque no precisamos de ese análisis marxista (molino de viento soñado por el Card. Ratzinger) y el Papa corregiría pronto el error cometido por el antiguo Santo Oficio. En todo caso, el Papa sería teólogo de la liberación (aprendiz de los maestros brasileños), y el Card. Ratzinger, un conservador intransigente, al menos desde que vive en Roma. Por eso, sería mejor no tomar conocimiento de ese documento y esperar el otro prometido, verdaderamente positivo, sin la malhadada crítica de "algunos aspectos de la teología de la liberación".

Hoy esta explicación resulta absurda para quienes sabemos que nada publica la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sin la aprobación explícita del Santo Padre. Además, el propio Juan Pablo II, tanto en Roma (alocución a los cardenales en 1984, y a los obispos de Perú), como en sus recientes viajes a los países de América Latina, se pronunció explícitamente sobre este tema. Estas declaraciones de Su Santidad son censuradas, no por el gobierno, sino por los teólogos de la liberación.

Pese a lo que puedan decir algunos, la sanción del documento ya comenzó a producir algunos frutos, como la declaración de los Obispos del Perú y la atención al documento de la reunión plenaria de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil. Ya es algo la recomendación del presidente de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil de dejar a los laicos el campo político y cuidar la formación religiosa integral de los mismos laicos.

Será útil recordar algunas orientaciones finales del Documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su capítulo XI.

Hace un llamado a la fidelidad en la tarea primordial de la Iglesia: la evangelización y consiguiente promoción humana, que sólo podrá realizarse en comunión con la Jerarquía.

Invita a los teólogos que colaboren lealmente, con espíritu de diálogo, con el Magisterio de la Iglesia, y reciban su palabra con respeto.

La promoción humana y la auténtica liberación deben ser comprendidas a partir de una evangelización integral, en una Iglesia de los pobres (entendida en sentido universal y no como clase o casta).

La verdad sobre el hombre, la lucha por los derechos humanos, debe ser realizada de acuerdo con la dignidad humana, rechazando toda clase de violencia y teniendo en cuenta que la injusticia tiene su raíz en el corazón de los hombres. Debe recurrirse, entonces, a las capacidades éticas de la persona para que ella se convierta. Es ilusión vana (y mortal) aceptar que el "hombre nuevo" nace con los cambios de estructura (peor todavía si esos cambios se hacen a través de la violencia revolucionaria pues se acaba, como lo demuestra la historia, en la esclavitud que implican los regímenes totalitarios).

Debe dejarse de lado el mito de la lucha de clases como salvadora.

Pero no ha de olvidarse (el resumen del documento lo señala) el grave deber que tenemos los cristianos de trabajar en pro de esa conquista de la justicia social, que es la aspiración de los pueblos pobres a las condiciones de vida económicas, sociales y políticas que estén de acuerdo con la dignidad humana. Debe rechazarse la pecaminosa indiferencia frente a los problemas dramáticos de la pobreza, la miseria y la injusticia, y reprobarse, por lo tanto, a los que contribuyen en mantener la miseria de muchos pueblos. Esta fue la posición de Puebla.

Otras expresiones son ambiguas, y otras representan un grave peligro para la fe, la vida sobrenatural y la moral de los cristianos.

La teología de la liberación comprende todas estas formas diversas y es divulgada a través de libros, folletos, artículos, predicaciones, y por eso, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe no cita nombres, para evitar que los autores que no apareciesen nombrados pudieran afirmar que no han sido ellos condenados por el documento.

Luego de desarrollar el tema de la liberación de acuerdo con la Biblia, y de sentar las bases para la elaboración de una genuina teología de la liberación, el documento se refiere a los que ofrecen una forma de teología de la liberación gravemente desviada, con errores perjudiciales para la fe. Señala el documento que esta teología de la liberación yerra, porque utiliza elementos del análisis marxista, a la vez que toma cosas de las diversas corrientes actuales del marxismo, y enseña que es totalmente contraria a los principios evangélicos.

II. ERRORES

1. Pluralismo de la teología de la liberación y reinterpretación de la "opción por los pobres" tal como aparece en el Evangelio y en Puebla

El pluralismo teológico y la relectura de la Biblia y de las enseñanzas del Magisterio son exigencias de la teología de la liberación.

El pluralismo es usado como pasaporte para ingresar en el campo teológico (es la luz verde que estimula la investigación teológica). La relectura, a su vez, redimensiona la teología, de acuerdo con los deseos del "teólogo".

El pluralismo teológico habría sido enseñado por el último Concilio, y la relectura o reinterpretación parece más bien una reedición del libre examen protestante.

Pero el pluralismo de los teólogos de la liberación no sólo es contradictorio, sino que es duro y totalitario con los que piensan distinto. Es por eso que se impide, en nombre del propio pluralismo, la divulgación de escritos de autores que no se identifican con la corriente a la que nos referimos, al cerrarles las puertas de las editoriales católicas, a fin de que la teología de la liberación domine, tranquila y exclusivamente, el campo reservado a las discusiones teológicas. Algo semejante ocurre con los comunistas, los maestros del análisis marxista: antes de tomar el poder exaltan y exasperan la oposición al gobierno, pero cuando están en el poder tratan de silenciar las oposiciones al gobierno, hasta con procedimientos dignos de la mafia.

Con el campo libre, será fácil a estos autores aplicar su lectura de la Sagrada Escritura y de los documentos del Magisterio e imponer su "línea pastoral", que debe ser seguida.

El Concilio se refiere al pluralismo político, que es considerado como la múltiple y libre expresión de las formas sociales, a las que el Estado reconoce autonomía en el orden a su contribución para el bien común: los deberes y derechos de las personas, familias y grupos deben ser reconocidos, respetados y promovidos.

En una sociedad pluralista se debe garantizar la libertad de la Iglesia en la comunidad política, a la vez que se distinguirán siempre las acciones de los fieles, realizadas individualmente o en grupos, como ciudadanos corrientes, libres y responsables, guiados por su conciencia de cristianos, de las acciones que se realicen en nombre de la Iglesia.

En última instancia, ni el Estado ni la Iglesia son supremos, pues sólo Dios lo es, pero sus miembros son criaturas y pueden contribuir a mejorar la situación de la comunidad, respetando siempre los derechos inalienables y supremos de Dios.

Un ejemplo sencillo puede facilitarnos la comprensión del pluralismo. Dice el proverbio popular: "Todos los caminos conducen a Roma". Otrora se llegaba a Roma a pie, a caballo, en carruaje o en barco. Pero normalmente no se venía de muy lejos. Con el progreso de las comunicaciones hoy se puede llegar desde regiones distantes, en automóvil, en tren o en avión. Sería inconcebible e injusto imitar la libertad de locomoción, o de la elección de caminos y medios disponibles para llegar a Roma. Pero la finalidad debe ser respetada por todos: llegar a Roma y no a Washington o Moscú. Aquel que, debiendo acompañar a alguien a Roma, lo conduce a otra parte, erró el camino, ya sea por incompetencia o por maldad.

El pluralismo de las escuelas teológicas puede tomar diversos caminos, pero todos ellos deben conducir a la reafirmación de la fe católica.

El punto de partida de la teología de la liberación es, como se afirma solemnemente, la "opción preferencial por los pobres". Desde sus orígenes, es tradicional en la Iglesia la opción por los pobres, y en lo que hace a América Latina fue reafirmada por Puebla, que le da prioridad, junto con los problemas de la juventud. Esa "opción preferencial por los pobres", de sentido evangélico y eclesial, reclama un mayor empeño conjunto del Episcopado latinoamericano para la educación y orientación de los fieles con los hermanos más necesitados, no sólo material, sino también espiritualmente.

El Señor proclama bienaventurados a los "pobres de espíritu" o "pobres de corazón", que son aquellas personas despegadas de los bienes materiales, independientemente de su posición social o económica (aunque resulte más fácil al pobre despegarse de lo poco que tiene, que al rico de sus muchos bienes). Como el Señor es Salvador de todos los hombres —pobres y ricos—, quiere verlos unidos en su amor y entre sí, como hermanos, hijos del mismo Padre celestial. Por eso amó a pobres y ricos.

Entonces, nunca la "opción preferencial por los pobres" puede transformarse en "opción exclusiva por los pobres". La primera es afirmación verdadera. La segunda es una exclusión injusta y falsa.

Los teólogos de la liberación toman a los pobres en sentido

clasista, como los oprimidos que, según Marx, formarían el proletariado. Toman un avión secuestrado.

Según la tesis marxista (y así entramos ya en el análisis marxista), la historia se reduce a la lucha de clases: de los opresores contra los oprimidos. Y llegó la hora en que los oprimidos proclaman su liberación, con el grito de combate: "Proletarios de todo el mundo, uníos".

Es, sin duda, fascinante a los ojos de jóvenes inexpertos, impetuosos, deseosos de realizar la justicia social, entrar en esta lucha del lado de los oprimidos. Respetamos y apreciamos su entusiasmo por la justicia social, pero pedimos que empleen su inteligencia y su espíritu crítico para no embarcarse en una empresa ilusoria y falsa. Que les sirva de aviso la señal de que están dejando el camino de Cristo, que es de amor, comprensión fraterna; es un camino más largo, por cierto, pero basado en la persuasión, en el diálogo, en el respeto a la dignidad humana.

No fue con violencia, no fue destilando aversión, lucha u odio entre las clases, no fue con revolución que Cristo, sus Apóstoles y su Iglesia lograron la abolición de la esclavitud, al mostrar que el esclavo es nuestro hermano en Cristo.

Si nos embarcamos en un avión secuestrado por el análisis marxista, corremos el peligro, comprobado repetidas veces por la historia, pese a todas las promesas de liberación, de aterrizar en una dictadura del proletariado que es realmente dictadura sobre el proletariado, o, como está en boga ahora, en una "democracia popular", paraíso terrestre, donde los teólogos de la liberación prefieren no vivir...

En todo caso, la base bíblica de la "opción por los pobres", en la relectura de cuño marxista que hacen los teólogos de la liberación, es arena movediza sobre la cual es imposible construir sólidamente el edificio de una sociedad justa y feliz.

2. La politización partidaria de las comunidades eclesiales de base

Las comunidades eclesiales de base que actúan en los diversos ambientes y lugares, con espíritu de evangelización, y, por lo tanto, en unión con sus legítimos pastores, son una bendición extraordinaria para países como el Brasil, o en especiales circunstancias, para la atención espiritual del Pueblo de Dios.

Incluso antes del Concilio Vaticano II, fui uno de los pioneros, en el ámbito diocesano, en la diócesis de Barra do Piraí, en

la introducción de estas comunidades, entonces muy rudimentarias todavía, pero ricas en religiosidad y catequesis popular, dejando organizados cerca de 570 de esos núcleos, con gran eficacia pastoral.

El error comienza cuando se hace política partidaria en esas comunidades eclesiales de base. La formación política de los laicos es necesaria, de acuerdo con la fórmula del bien común, fuera y por encima de las luchas partidistas, y en ese sentido, se imprimieron Cartillas Políticas. Pero algunas de ellas pretenden formar una clase social en lucha contra las instituciones civiles y hasta eclesiásticas. Estas son las que incitan a la base a rebelarse contra la cúpula, a través del apoyo a partidos políticos que sostienen la lucha de clases. Así las comunidades eclesiales de base pasan a ser una fuente prolífera de acción partidaria, con la pretensión de representar "el pueblo" en el engranaje sociopolítico.

Son tan exaltadas algunas comunidades eclesiales de base que se consideran fuentes de revelación y de inspiración, las más genuinas para mostrar concretamente la encarnación de la Iglesia en la realidad del pueblo sufrido y angustiado. Dentro del clima de lucha, no es raro que hablen a estas comunidades hombres sin fe y hasta en contra de la fe, en nombre de la Iglesia, como lobos disfrazados de corderos. Es de admirar, entonces, el engañamiento de clérigos en esta tarea.

Al referirnos a esto, hace su aparición el tema de la "Iglesia Popular", creada por el "pueblo" o comunidades eclesiales de base, contaminadas por la lucha de clases, en oposición a la Iglesia tradicional, esto es, la Iglesia de la cúpula dominante.

Consecuencia lógica de todo esto es el ataque y el combate a la autoridad, como opresora o aliada de la opresión, así como a la Curia Romana y al mismo Papa. Mañana la oposición será contra el Obispo y el Párroco.

Según los teólogos de la liberación, las comunidades eclesiales de base son la fuente de la democracia, pues todo en ellas se hace democráticamente. Eso piensan y dicen, pero, en realidad, en ella actúan los líderes y los medios de desinformación.

3. La interpretación marxista de la historia y de la religión

Procuremos explicar brevemente lo que significa el análisis marxista, tal como fue condenado por el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, indicando cómo actúa en la historia y en la religión. Los teólogos de la liberación nos dicen que toman el análisis marxista como un método sin

suscribir la ideología marxista. Sólo podremos admitir la sinceridad de sus propósitos si no disponen de la capacidad intelectual necesaria para valorar las consecuencias de ese análisis, considerado acríticamente como "científico".

El análisis marxista reduce toda la historia a la lucha de clases. Los teólogos de la liberación, basados en el valor "científico" del análisis marxista, sostienen que en él se hallan los elementos útiles y eficaces para eliminar la injusticia social y que el uso de esos elementos es una conquista del progreso y, repetimos, no implica necesariamente la aceptación de la ideología marxista, que ellos mismos condenan por considerarla visceralmente atea.

Otros niegan simplemente el uso del análisis marxista, pues de él no tenemos necesidad los católicos. Nos basta el método de Cardijn: "ver, juzgar, obrar", olvidando que, en la Acción Católica, esos tres momentos se realizaban a la luz del Evangelio.

Según el análisis marxista, la dialéctica de la historia de la humanidad, esencialmente consistente en la lucha de clases, conduce a la victoria del socialismo, que es visto como el orden ideal de la sociedad y de la economía. La teología de la liberación cree efectivamente en una sociedad perfecta, que se dará en el futuro, pero es muy vaga y genérica cuando habla de esa futura sociedad socialista, porque seguramente no ignore el hecho, evidente, de que el marxismo, dondequiera que haya tomado el poder, no condujo a la liberación del hombre, sino a la supresión de su libertad.

El Papa, en su encíclica sobre el trabajo humano, afirma que un capitalismo que maneje al hombre como instrumento del capital es contrario a la dignidad humana, pero también lo es el colectivismo marxista, donde el Estado controla totalmente la economía y el poder político y militar, a la vez que monopoliza la cultura y la propaganda. La libertad de los trabajadores está mejor garantizada en un orden económico con millones de patrones y sindicatos libres, que en un sistema en que el Estado es el único patrón y los sindicatos son instrumentos del Estado.

Nos interesa ahora mostrar los efectos del análisis marxista en la religión.

La teología de la liberación, al dar a la economía un carácter decisivo en la sociedad (como consecuencia de aceptar el análisis marxista), amenaza con limitar unilateralmente la historia y la actuación de la Iglesia a la dimensión económica, como si se tratase de una acción política, errada en el pasado y en el presente, pues habría estado siemre del lado de los opresores; deberá pues redimirse y comprender que el "amor universal" que debe cons-

truir entre los hombres, se encarna exclusivamente en la revolución para conseguir la liberación de los oprimidos.

La Iglesia, para estos autores, comenzó siendo revolucionaria, ya en su fundador, Jesucristo, considerado peligroso y subversivo por Poncio Pilato, pero, desde el período constantiniano, uniéndose al poder y a los poderosos, se tornó cómplice de la explotación.

Sólo con la reforma de las estructuras y el compromiso sociopolítico, la Iglesia devendrá libertadora. Las violencias no son consideradas ideales, pero si fuere preciso "matar por amor", debemos recurrir a la fuerza cuando nos falta otro camino. Esto es un gran error: el camino de la violencia, de la lucha, del odio, no es ni puede ser camino de Cristo (que es el único Camino, Verdad y Vida).

Para justificar sus posiciones, la teología de la liberación precisa reformar el cristianismo. Las consecuencias que esto trae son, principalmente, las siguientes:

1. Se parte de la suposición, admitida acríticamente, como verdad científica, de que toda la historia de la humanidad debe interpretarse en clave de lucha, lucha de los opresores contra los oprimidos, y que los oprimidos, despertados y sacudidos por esta injusticia social, se deben liberar.

Es evidentemente una exageración: la economía influye mucho en la historia, pero no la decide. El cristianismo jamás predicó la lucha de clases. Cristo encareció la fraternidad y el amor entre los hombres. La mayor transformación social operada en la humanidad se debe al cristianismo. Cristo, en otras palabras, no fue un revolucionario libertador de pobres y esclavos, sino el Salvador de todos los hombres sin distinción de situación social o económica. No armó a los esclavos contra los señores, sino que enseñó que el esclavo es nuestro hermano, no sólo por ser hombre, sino por hijo adoptivo de Dios.

Un ejemplo desastroso de ese análisis marxista de la historia de la Iglesia nos lo ofrece la CEHILA, con su Historia de la Iglesia en América Latina, a la que ya nos referimos. Hay evidente mala voluntad en distorsionar los hechos y las personas, junto con ignorancia de nuestras tradiciones religiosas. Así, la Iglesia habría sido, en el Brasil, la opresora de los pobres, mientras que (¿en homenaje al ecumenismo?) los invasores protestantes holandeses y franceses habrían sido los héroes de la liberación de nuestra Patria.

Los teólogos de la liberación le quitan a Jesucristo su carácter de Hijo de Dios hecho hombre, para considerarlo un simple

hombre, "un tal Jesús", fabricado en los moldes secularizantes de la teología de la liberación. Cuando denuncié el programa radiofónico llamado precisamente así, que se dirigía a las comunidades eclesiales de base, fui tachado de exagerado y hasta de delirante.

2. Esta concepción de la historia y de la realidad presente se refleja no sólo en Cristo, sino también en la Iglesia, a la que se divide en Iglesia de los pobres (Iglesia Popular, típicamente clasista) e Iglesia de los ricos (la Iglesia Institucional que se compromete con los ricos para ejercer una actitud paternalista con los pobres).

Exige una nueva línea pastoral, lo que lleva a oponerse no sólo a los ricos, enemigos de la clase proletaria, sino a las propias exigencias de la autoridad eclesiástica que no concuerda con la tesis de la teología de la liberación.

Vale, para ellos, la palabra del Papa cuando habla de "opción preferencial por los pobres". No vale, empero, y debe ser boicoteada, cuando no valora el "pecado social" de las estructuras, o cuando denuncia los errores y abusos de la teología de la liberación radical.

3. La Iglesia de los pobres es típicamente clasista: es la Iglesia Popular, fundada en las comunidades de base, que representan al pueblo oprimido. Para ser un instrumento eficiente de la liberación, debe ser la voz de la justicia y de la verdad, interpretando de este modo nuevo y "científico" la Cristología y la Eclesiología tradicional. Será, pues, la praxis revolucionaria, la manera de actuar en este movimiento de liberación, la fuente de la verdad y del bien.

4. Así, dejando de lado la Doctrina Social de la Iglesia, debe releerse, desde el punto de vista político, la Sagrada Escritura (sobre todo el Exodo y el Magnificat). Esto lleva a la secularización del Reino de Dios, y a interpretaciones erróneas de las enseñanzas del Magisterio y de la Tradición.

Es por esto que el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe afirma que esa teología de la liberación abarca todo el conjunto de la doctrina cristiana. Por ejemplo: la Misa es la oportunidad, en una reunión social, de tratar y discutir los asuntos referidos a la liberación; ni llama la atención que las procesiones de Corpus Christi no sean, para estos teólogos, la alabanza de Cristo presente en la Eucaristía, sino una excelente ocasión para una manifestación política en favor de la liberación.

4. La liberación en el paraíso socialista

Los teólogos de la liberación hablan poco de la sociedad futura, aunque depositan sus esperanzas en un socialismo democrático del cual, si pedimos un ejemplo, nos dirían: "Nicaragua". Es verdad que no dirían "La Unión Soviética y sus satélites". Piensan que, pese a haberse embarcado en el análisis marxista, podrán descender del autobús en movimiento, antes de la llegada al punto final. Así pensaba un prelado vietnamita, ilustre pero ingenuo, que fue devorado por los trágicos acontecimientos de su país, y hoy debe lamentarse de la esclavitud y del infierno en que se encuentran él y sus "liberados".

"Pero en Nicaragua la situación en diferente" dirán algunos que viajan allá con demasiada frecuencia (¿tal vez a costa de la "opción por los pobres"?). Otros llegan a endosar, alegremente, las divisas militares sandinistas (¡ellos, precisamente, que sienten horror por los militares!). Nicaragua es propuesta como un nuevo y feliz mensaje de liberación para toda América Latina.

Entre el Papa y los sandinistas, prefieren lógicamente a estos últimos. No desaprovechan ninguna oportunidad para exteriorizar su apoyo a los sacerdotes que participan en el gobierno sandinista, aunque desobedezcan abiertamente las leyes canónicas.

Es comprensible que, en la difícil circunstancia que es el sometimiento a un régimen injusto, con la consiguiente esperanza de liberarse de él, algunos miembros de la Jerarquía católica hayan apoyado al sandinismo. Pero que todavía hoy, caída ya la máscara que ocultaba el verdadero rostro del actual régimen nicaragüense, y cuando es evidente su oposición a Roma, y su aceptación y fomento de la "Iglesia Popular", haya prelados que apoyen el sandinismo, no puede acaecer sin que asuman una gravísima responsabilidad ante Dios y ante el pueblo fiel, al que deberían guiar por el buen camino.

Frente al mito del paraíso proletario y la liberación marxista (si fuesen tales, no necesitarían campos de concentración), se ve a las claras que estos luchadores por la liberación de los pobres no son amigos de la libertad de los individuos. Los derechos personales, empezando por la libertad religiosa, no tienen vigencia en los países dominados por el comunismo (punto final del análisis marxista).

Es una seria advertencia la que hacemos a los teólogos de la liberación: ¡No quieran destruir, con métodos tomados del marxismo, las aspiraciones justas y verdaderas que han animado sus intenciones y su lucha!

En verdad, defender la ortodoxia es defender a los pobres, con la fuerza cristiana del amor.

III. PELIGROS

1. Lavado de cerebro

Imagino la tristeza de una madre que formó cariñosamente a su hijo en la sólida doctrina cristiana y en las virtudes, al oírlo, después de un período en el Seminario, agresivo y rebelde contra todo y contra todos los que le habían enseñado el cristianismo. Tras su deformación personal, el joven seminarista piensa ahora que el cristianismo tradicional es algo superado y, además, viciado, corrupto. Semejante lavado de cerebro no se realizó en un campo de concentración nazi o comunista, sino en una institución mantenida por la caridad cristiana y hasta con sacrificios de los fieles. Los modelos, para estos jóvenes equivocados, son Camilo Torres o el "Che" Guevara.

Con el pretexto de la liberación de la clase oprimida, silenciará este muchacho el mensaje evangélico del amor cristiano y del corazón abierto a todos los hombres. A la vez, crecen en él el odio y el espíritu de lucha, exactamente lo contrario que se debe esperar de un ministro del Señor: que sea un lazo de unión entre pobres y ricos.

El pobre joven contrajo la enfermedad de la rebelión contra las estructuras y contra los demás que no piensen como él (ellos están del lado de los opresores). Esta enfermedad, incluso cuando todavía no ha llegado a ser mortal, debilita su apostolado y puede llevarlo al abandono de su ministerio sacerdotal, como ya ocurrió con tantos otros.

Cuando la enfermedad se propaga, podemos llegar a la epidemia. Entonces se apesta todo el ambiente y, para bien de la salud pública, es mejor eliminar el mal, los focos de infección, como lo hace el cirujano.

Francamente preferiría estar engañado, creyendo que sería suficiente admitir apenas una poda en algunos institutos y seminarios del Brasil, para que el árbol de la formación sacerdotal pueda producir abundantes frutos, donde quiera que se prepare un futuro sacerdote.

2. Abusos pastorales muy difundidos en Brasil

En el periódico "Arquidiocesano" de Mariana del 21/X/84 encontré una síntesis clara, escrita por Dom Edualdo Gonçalves de Amaral, obispo de Parnaiba, en el Piauí, que consta de cuatro puntos, presentada por este obispo en un encuentro de las co-

munidades eclesiales de base de su diócesis y que, por la precisión y simplicidad de su lenguaje, merece ser transcripta íntegramente:

"Hay una línea de pastoral en la Iglesia, lamentablemente muy difundida hoy en el Brasil, que exhibe cararterísticas inaceptables desde el punto de vista de la auténtica doctrina cristiana y de la recta praxis pastoral.

Son ellas:

1. Un exagerado *horizontalismo,* que olvida la dimensión sobrenatural del hombre y omite, voluntaria y sistemáticamente, toda referencia al destino eterno y al sentido escatológico de la vida humana.

2. Un pronunciado *clasismo,* que fomenta la lucha de clases, la viva oposición entre pobres y ricos, una exagerada justificación del pobre (que, para estos autores, sería bueno por el solo hecho de ser pobre), llegando a una verdadera guerra a los ricos; de ahí imaginan una dicotomía irreconciliable dentro de la propia Iglesia, que se divide en Iglesia Jerárquica e Iglesia Popular, Iglesia de los opresores versus Iglesia de los oprimidos.

3. Un reduccionismo en la interpretación de la palabra de Dios, que selecciona sólo lo que conviene a su ideología. Se aceptan las enseñanzas de Juan Pablo II sólo si corroboran sus propios puntos de vista, cuando no llegan al extremo de acusar al Papa de colaborador del imperialismo americano y de activista político contra el socialismo soviético.

4. Una *politización partidista* cada vez más activa, acompañada de una inocultable aspiración política. Disfrazan muchas veces sus ansias de poder con la defensa de los derechos de la Iglesia o con la protección de los pobres y marginados. Como consecuencia de esto, se cae en una actitud crítica constante, irrazonable, sistemática y exagerada a todos los actos del gobierno civil".

3. Iglesia Popular

Se ha escrito mucho sobre este tema.

Parece imposible que se instale en el Brasil una Iglesia Popular, no sólo por el respeto y fidelidad de nuestro pueblo al Santo Padre, sino también por los escasos frutos que dio la malhadada Iglesia Brasileña, fundada hace más de 50 años por el obispo de Maura, Dom Carlos Duarte Costa, que se rebeló contra el Papa.

Por eso mismo, los teólogos de la liberación afirman que no pretenden establecer una nueva Iglesia, sino una nueva teología, viva, real, aplicada al pueblo oprimido, pero siempre dentro de la Iglesia Católica. ¿Será una táctica de estos teólogos para no ahuyentar al pueblo?

Entretanto, van minando los fundamentos de la Iglesia Católica y colocando otras piedras para sustituir las que puso la Iglesia, fiel a Pedro y a Cristo, su fundador.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe es el órgano de la Iglesia destinado a conservar y defender la integridad de la fe. No oírla, despreciarla, negarle validez y autoridad, o disociarla del Papa, es temeridad, agresividad, lucha, que por más aplausos que reciba de cierta prensa, puede terminar mal.

No queremos continuar con estas consideraciones.

A un buen hijo le basta la advertencia de una madre amorosa, que sólo le desea el bien y la felicidad. Puede haber otras voces que aconsejen a este hijo que se libere de la esclavitud de sus padres, como ocurrió con el hijo pródigo.

El orgullo, la popularidad, el aplauso, junto con la solidaridad y hasta los gritos de los teólogos de la liberación, para no enumerar otros factores, son voces tentadoras y pésimas consejeras, mientras la humildad de los siervos de Dios dirá con confianza, como María: "Hágase en mí según tu voluntad", revelada por Dios y transmitida por la Iglesia.

CONCLUSION

Si la teología de la liberación sirve para que se comprendan y solucionen las graves situaciones de injusticia social, a la vez que orienta su línea pastoral hacia una educación religiosa sólida que posibilite un acrecentamiento del amor cristiano y de la fraternidad humana, sólo cabe alegrarse con ese despertar de los cristianos dirigido a una más efectiva vivencia de la fe que se profesa.

Pero si la teología de la liberación quiere obtener la justicia social a través de la lucha de clases, por más que se escude detrás de una mal entendida "opción preferencial por los pobres", el espíritu cristiano advierte a esos teólogos que el análisis marxista (dogmático e ideológico, y bastante poco "científico") es un camino ilusorio y errado. Esta es la enseñanza, ésta es la advertencia sabia y prudente del Magisterio de la Iglesia, madre

y maestra autorizada y asistida por Dios, que tiene una experiencia de veinte siglos.

Es prudente y cristiano oír dócilmente su voz y sus consejos, repetidos solemnemente por el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Por lo tanto, si alguien tiene la desgracia de encontrarse en ese rumbo equivocado, es mejor que retroceda. Es mejor que, humilde y confiadamente, como lo hizo el hijo pródigo, regrese a la casa paterna, con la seguridad de que obtendrá la reconciliación y el perdón de la misericordia divina.

Si, a pesar de todo, quiere continuar en el camino de la teología de la liberación, es verdad que en la Iglesia no habrá policía que lo conduzca a la cárcel o al manicomio. Si, a través del mal uso de la libertad que Dios le dio, consigue ver triunfante alguna vez, por maniobras astutas o incluso por la violencia, la tan ansiada liberación del proletariado, desembarcará en una sociedad totalmente distinta del paraíso terrenal que soñó y verificará, entonces, que fue peor el remedio que la enfermedad. Esto es lo menos que se puede decir a quien insista en ese error, si se conoce la verdadera historia de los pueblos.

¡Qué lástima que los teólogos de la liberación no hayan querido oír, durante su vida de sacerdotes o de fieles corrientes, al Padre amoroso que viste los lirios del campo y sustenta los pájaros del cielo! ¡Qué pena que no hayan querido oír la voz de la Iglesia que el Padre celestial ha fundado para conducir a los hombres a su salvación eterna!

Menospreciada la advertencia de la Iglesia prefirieron oír otras voces y enseñanzas, como nuestros primeros padres en el paraíso, para hacerse iguales a Dios.

¿Fueron tentados estos autores por causa del orgullo o por el ansia de popularidad? No sabría decirlo. Me limito, simplemente, a registrar el hecho, con espíritu de fe y de docilidad a la cátedra de Pedro y a manifestar mi tristeza, al ver cómo hombres de talento, por la teología de la liberación dieron grandes pasos, pero fuera del camino...

CARD. AGNELO ROSSI
Roma


J.A.

ESQUIU Y LA FRAGUA DE SU SANTIDAD

Hace ya varias décadas, fue iniciado en Roma el proceso de canonización del Padre Esquiú. El 13 de noviembre de 1982, las autoridades de la Comisión Nacional de Homenaje al ilustre franciscano, se interesaron ante el entonces Postulador de la Causa, R.P. Fray Antonio Cairoli, por conocer las características actuales del proceso. El religioso informante recordó que el proceso de Mamerto Esquiú ha seguido la vieja vía jurídica, porque la ley actual fue dada el 19 de marzo de 1969, y la causa de Esquiú es anterior, concluyendo en que el proceso se hallaba en etapa de Introducción de la Causa, esto es, el pasaje de la jurisdicción del Obispo a la de la Santa Sede, estudio en el que debe quedar probada la fama de santidad y la heroicidad de las virtudes singulares, Fe, Esperanza y Caridad; trabajo éste que, al parecer, estaba muy adelantado en la fecha de la consulta.

Todo parece indicar que en la actualidad se hallan salvas la mayor parte de las exigencias importantes para la beatificación y canonización, de modo que la proclamación del nuevo santo de la Iglesia puede considerarse próxima. A ello y a la necesidad de intensificar la veneración pública por Fray Mamerto Esquiú, obedece el presente ensayo.

AUGURIOS BIOGRAFICOS

Según el padre franciscano Luis Córdoba * —uno de los biógrafos de Fray Mamerto—, el nacimiento de este siervo de Dios estuvo precedido por signos augurales que algunos atribuyen a la superchería de la gente beata, pero que se cumplieron casi al pie de la letra.

Por ejemplo: la madre del insigne varón, doña María de las Nieves Medina (que tenía 20 años cuando su cortejante, Santiago Esquiú, le propuso casarse) no estaba plenamente de-

cidida a la boda, pero la convencieron los consejos de su íntima amiga, Juliana Vega, quien —entre otras razones— le insinuaba que de ese matrimonio podía nacer un ser llamado al sacerdocio "que diera mucha gloria a Dios Nuestro Señor". La boda se celebró poco después, el 9 de diciembre de 1822. El primer hijo fue una niña, Rosa, y el varón primogénito, que vio la luz al año subsiguiente, fue justamente nuestro santificable Fray Mamerto.

También hace notar el P. Córdoba que el franciscano de apellido Cortez (párroco, a la sazón, de Piedra Blanca y conocido por sus virtudes personales como por los certeros vaticinios que hacía) al enterarse de que doña Nieves esperaba un nuevo hijo para el 10 de mayo, pronosticó que iba a ser varón y que sería, con el tiempo, arzobispo, como San Antonino de Florencia, cuyo onomástico se celebraba en tal fecha. Pero el infante no nació el día 10, sino el 11 de mayo. El vaticinador rectificó su augurio: "No será —dijo— arzobispo como San Antonio, pero sí obispo, como fue San Mamerto de Francia que nació un 11 de mayo". Y así el P. Cortez lo bautizó imponiéndole el nombre de Mamerto de la Ascensión que, también ese año, caía el 11 de mayo.

Asociando a lo histórico tales datos domésticos, no olvidemos que Esquiú renunció de manera irrevocable a su puesto, el primero de la terna para el arzobispado que dejaba vacante Mons. Escalada en 1870 y, en cambio, sí fue después obispo de Córdoba, acatando un deseo, trasmitido, del Papa.

Aunque todo esto sólo pueda tomarse con alcance anécdotico, lo cierto es que —considerada la vida y las virtudes de Esquiú— aquellas florecillas adquieren el prestigio misterioso de la premonición.

De la escuelita de la villa local, en que aprendió a leer, el pequeño Mamerto pasó más tarde a la de San Francisco, pero ya a los cinco años había sido vestido por su madre, a modo de promesa, con el sayal franciscano que nunca había de abandonar.

LOS AÑOS ESCOLARES

Esquiú fue así a la Escuela de San Francisco, colegio de primera importancia en todo el noroeste del país. Allí fue maestro suyo Fray Wenceslao Achával, gran figura de la Orden. El le enseñó el latín al comenzar y, más tarde, Filosofía y Teología. Tenía ocho años cuando lo inscribieron. No vivió, de principio, en el Convento sino en casa de un sastre amigo de sus padres. Según éste le dijo a don Santiago Esquiú, el niño era *poco aplicado* en sus comienzos. Pero su inteligencia excepcional

le permitía marchar al ritmo de los otros educandos con sólo leer las lecciones diarias mientras hacía el trayecto de su casa al colegio o bien allí, en clase, mientras sus compañeros recitaban al frente su lección.

Al perder a su madre (1836) fue incorporado como alumno pupilo. Ya desde los cinco años, como dijimos, venía vistiendo el hábito franciscano debido a una promesa de su madre, formulada a raíz de la salud endeble del pequeño. Su padre era un modesto labrador y al fallecer su esposa —quizá cumpliendo su última voluntad— pone al niño al amparo de la Orden Franciscana que había de lanzarlo por el camino de la santidad y a la cual honraría, andando el tiempo, con el modelo de su vida ejemplar.

A fines de 1837, Mamerto ha terminado sus estudios de humanidades y latinidad e inicia el curso de Filosofía. Tiene entonces 12 años. Concluirá su instrucción en tal rama en 1840 y en los tres años inmediatos hará su Teología y su Derecho Canónigo, impregnando la clara inteligencia de que estaba dotado, con los conocimientos de la Dogmática, la Moral, los Cánones y la Historia Eclesiástica.

Concluye su carrera, sobresaliente en todas las materias, cuando aún no tiene 18 años de edad. Su profesión solemne (única por entonces, con arreglo a los cánones vigentes) data de julio de 1842. Pero debe esperar cinco años más —que habrían sido siete a no mediar una especial dispensa— antes de recibir las órdenes sagradas. Esos cinco años de ansiedad apostólica, de ardiente expectativa misional; esa especie *sui generis* de vela de armas, como podría llamarse a la vigilia espiritual que le impone su edad insuficiente, son empleados por Mamerto en favor de su perfeccionamiento. Al mismo tiempo que la ciencia eclesiástica, cultiva en ese lapso ciencias exactas, ciencias naturales y Derecho Civil. Lo hace privadamente, encerrado en su celda, o fuera del convento con profesores que le prestan apoyo. El Pbro. Luis Gabriel Segura, que más tarde será obispo de Paraná, lo asiste en matemáticas.

Por otra parte, ejerce la docencia siguiendo indicaciones de las autoridades de la Orden, como Maestro de Niños en la escuelita donde él mismo estudiara, y como catedrático de Filosofía en los cursos del Diaconado.

Para esto último, consagrando su tesis en una oposición, el Capítulo lo ha designado ya "Lector de Artes", función que ejercerá en el mismo convento franciscano, donde también dictará Teología.

Cinco años median entre su ordenación sacerdotal y el fa-

moso sermón que lo revela como orador insigne. En ese lapso, breve por lo demás, su fama de hombre justo, la aureola de su talento y el aroma de sus virtudes, trascendiendo del ámbito del claustro y de la intimidad de la Orden franciscana, han ganado la calle y se difunden por todos los rincones de su terruño y provincias vecinas. Se habla del P. Esquiú por todas partes. Un sentimiento de respeto profundo, de admiración y reconocimiento casi supersticioso envuelve al sacerdote franciscano. Su confesionario es como un nuevo manantial de la Fe, como una nueva pila bautismal. De su voz y sus manos, la caridad se expande como un aura de purificación, como una inenarrable unción consoladora. "El santo padre Esquiú" dicen tanto los pobres como los ricos. Y muchos desdichados sujetos a la pena capital piden por confesor, en su instante supremo, a Fray Mamerto.

VENERACION POPULAR

Sobre el particular, las crónicas registran, por ejemplo, el ajusticiamiento de un homicida de apellido Castro, en 1857, y evocan la figura del P. Esquiú trepándose al patíbulo para dar su palabra confortadora al reo después de confesarlo a su reclamo **.

Manuel Gálvez, en su biografía del P. Esquiú, recuerda lo ocurrido a Desiderio Báez, homicida también, cuyo ajusticiamiento se suspendió en el momento mismo en que debía cumplirse y conmutado luego por mediación —se ha dicho— del denodado y siempre humilde varón. "Al encontrarse el criminal —dice Gálvez— en el banquillo, con los ojos vendados, preguntáronle si deseaba algo. Pidió una guitarra, se la trajeron (el último deseo del condenado a muerte debía ser escuchado) y ante el público de hombres, mujeres y muchachos, improvisó once cuartetas que el pueblo todavía recuerda..." El escritor transcribe las siguientes coplas:

El otro día, de mañana,
antes de salir el sol,
el Padre Esquiú se presenta
pues era mi confesor.
"Acúsate hijo querido
que en seguida mueres vos;
preparáte a bien morir
y encomienda tu alma a Dios..."

** Manuel Soria, *Fechas catamarqueñas*, Tip. "Propaganda", Catamarca, 1920.

Terminó —dice la página de Gálvez— con la voz temblorosa de llanto:

Adiós mundo engañador
que me has estado agobiando,
pasando tan mala vida
y en malas cosas pensando...
Adiós, Catamarca hermosa!
Adiós Iglesia matriz!
Adiós Virgen soberana
yo me despido de ti...!"

"La despedida de la Virgen del Valle —concluye el autor citado— enterneció a la concurrencia. Todos lloraban. La ejecución —sin duda por pedido de Esquiú— se suspendió." Más tarde aquella pena fue conmutada.

Como Santo Domingo de Silos, como San Millán de la Cogolla, como San Lorenzo mártir y otras figuras de la hagiografía, Fray Mamerto, ya en vida, había entrado al reino del cantar popular.

LA PREDESTINACION Y LA FRAGUA DEL ALMA

Ahora, a más de un siglo de su ausencia física, una interpretación serena y objetiva de su vida apostólica, de su conducta pública y privada, de sus escritos y de su luminosa caridad evangélica, conducen de manera concluyente a la evidencia de un destino que acaso ya debía estar inscripto en lo que llamaríamos el LIBRO DE LA PREDESTINACION.

Este libro (y empleo el sustantivo sólo como una imagen) sería el *Libro Mayor* del registro de Dios, en el que la omnisciente cosmovisión divina tiene, diríamos, contabilizado el destino de todos y cada uno de los seres humanos, con su HABER y su DEBE. Estarían en él inscriptos, desde siempre y para siempre, *predestinados* y *precitos,* esto es: los bienaventurados y los malaventurados. Digamos —continuando nuestra imagen—, que es el más reservado de los libros del Cielo porque, si bien toda alma está asentada en él, nadie puede saber anticipadamente —salvo Dios, por supuesto— si figura en el DEBE o el HABER.

El principio de PREDESTINACION, tan difícil de conciliar con el de LIBRE ALBEDRIO, en los comienzos de la teología, fue el tema de una pieza teatral de Tirso de Molina, cuando aquellos conceptos parecían entablar una contradicción o paradoja y los teólogos se veían en apuros para explicar al vulgo

él hecho de que Dios pudiera en su Justicia premiar a unos y castigar a otros anticipadamente siendo que todos tienen la posibilidad de conquistar la bienaventuranza.

Esa obra, que Tirso intituló "El condenado por desconfiado", muestra el drama de Paulo, virtuoso penitente a quien obsede la ansiedad de estar cierto de su destino sobrenatural, es decir: de saber si figura entre los *elegidos* o si, por el contrario está entre los que integran la legión de los *réprobos*. Tanto insiste este monje en sus súplicas diarias para obtener de Dios una media palabra, un signo, una señal que dé tranquilidad a su conciencia, que esa ansiedad concluye por convertirse en duda. Y como el diablo sabe que la duda es el principio de la desconfianza, el demonio decide sacar partido de ella tentando al desconfiado. Se le aparece con figura de ángel y le dice:

En vista de tu aflicción
Paulo, el cielo te ha escuchado
y esta misión me ha confiado:
Me ha encargado que te saque
de tu ciega confusión
porque la vana ilusión
de tu contrario se aplaque.
Ve a Nápoles y en la Puerta
—que llaman allá— Del Mar
(que es por donde tú has de entrar
a ver tu ventura cierta
o tu desdicha) verás
—escúchame atento— un hombre
que Enrico tiene por nombre:
No puedo decirte más.
Allá, nada has de indagar;
sólo una cosa has de hacer:
verle, observarle y callar
reparando en sus acciones
conforme se puedan ver.
Dios quiere que en él repares
y que con él te compares
porque así podrás saber
cual es el fin que te espera
ya que el fin que aquél tuviera
ese fin has de tener...

Paulo parte en busca del hombre que le permitirá conocer su destino. No bien llegado a Nápoles, sabe que el tan Enrico, pese a su buena cuna, es —por su vida— un truhán de la peor especie: Ha comenzado por robar a su padre para jugarlo todo hasta quedar sumido en la miseria de la que sale al fin hacién-

dose ladrón, asesino y rufián; en suma: el más pulido candidato al infierno. Seguro como está de que un ángel de Dios es quien le ha dado la evidencia de su condenación, Paulo sigue, a partir de ese momento, los pasos del siniestro modelo y se entrega a la vida disoluta y al crimen pensando así vengarse de lo que considera una flagrante injusticia del cielo.

Señor: —dice— *perdona*
si injustamente me vengo.
Tú me has condenado ya;
tu palabra es caso cierto
que atrás no puede volver
y, siendo así, sólo quiero
darme buena vida aquí
pues tan triste fin espero.

El desconfiado personaje se hace, pues, un bandido y muere, tras un episodio turbio, reclamando el infierno que Dios probablemente no le hubiera impartido pero que él —el hombre— se ha ganado por sí; mientras que Enrico, el mal sujeto, el funesto personaje de Nápoles, apresado y condenado a muerte, se convierte poco antes de subir al patíbulo. A instancia de su padre pide el perdón de Dios en medio del dolor y el arrepentimiento y salva así su alma.

Tal es, en síntesis, la pieza teatral, esta comedia trágica (que así podría ser clasificada) de Tirso de Molina.

Apelo a este curioso antecedente dramático inspirado en el misterio de la predestinación para —*contrario sensu*— relacionarlo con la vida de Esquiú, porque la mayor parte de sus biógrafos lo señalan como un *predestinado.* Y esto tiene que ver con nuestra presunción de que la santidad, como el acero, se logra —con la ayuda de Dios— en una fragua.

Claro: a la luz de su biografía, no cuesta creer que Fray Mamerto fuera un predestinado. Pero habría que ver si tenía ganada su predestinación por antojo de Dios pura y sencillamente o porque al mismo tiempo supo hacer de su vida un reaseguro de ella.

La teología nos dice que, así como los actos del hombre son del hombre porque conciernen a su voluntad en libertad de obrar o de no obrar, de obrar bien u obrar mal; la PREDESTINACION es privativa de Dios únicamente, presumida por El desde el principio para sus propios fines, los que no excluyen para nadie, por cierto, la posibilidad de salvación conforme a la conciencia y en el grado de los merecimientos.

Los teólogos dicen, además, que Dios acuerda su predilección a quien El mismo quiere, y en un acto de amor, porque mira la vida de los seres aun antes de que nacen, en todo su pasado y porvenir, como en un tiempo único, presente; y también, por un acto de justicia, los juzga de la misma manera. Es de suponer, pues, que en esa dilección (más exacto es decir predilección) no podría estar excluida ninguna vida sabia, justa, piadosa y noble, a menos que pudiera estar picada, inaparentemente, por el gusano ciego de la soberbia. Pues el estar seguro de ser santo puede ser, para el hombre, tan peligroso (y lo es) como dudar de la Justicia de Dios (como sucede en Paulo, el de la obra de Tirso). Esa seguridad entraña una jactancia; es una forma de la vanidad.

El Padre Esquiú, de formación agustiniana y tomista en todo aquello en que ambas fuentes coinciden, poco habla en sus escritos (creo que nada) acerca de la predestinación. No cesa, en cambio, de aludir con vehemencia a los valores de la santidad como primera y última aspiración de su alma. Santidad —aclaremos— que no espera conseguir de sí propio sino de la exclusiva caridad del Creador.

Es todo lo contrario del recordado personaje de Tirso pues tiene puesta en Dios únicamente su confianza sin límites y sólo desconfía de sí propio, de las flaquezas de su voluntad o de sus sorpresivas negligencias. No era un predestinado en el sentido que dan los fatalistas a ese término creyendo que los seres elegidos nada tienen que hacer sino dejarse estar en las manos divinas para que Dios les haga su trabajo. Si Fray Mamerto era un predestinado, podríamos decir (aunque sea un absurdo metafórico) que se lo fue ganando día por día, hora por hora, instante por instante, a fuerza de cuidarse para Dios destruyendo en sí mismo lo que podía no llevarlo hacia El. Esa fue su virtud y su virtualidad esencialísima. Todo cuanto podía hacer de sí estuvo consagrado a Dios y a los hijos de Dios por el renunciamiento de sí mismo y por la caridad; por el esfuerzo y la oración; por la humildad y la obediencia; que son algunos de los elementos indispensables en la fragua del santo.

SUS APRENSIONES CONTRA LA VANIDAD

Pero de aquella misma vocación que lo llevaba hacia la santidad había de surgir para Mamerto Esquiú un problema moral incisivo y tenaz, de apariencia insoluble: el de la vanidad precisamente; el de la vanidad que, como forma primaria del orgullo, que suele crecer cerca de las virtudes —como la mala hierba

crece entre las rosas— para mostrarlas luego (a las virtudes) no como frutos de la caridad *gratisdata* de Dios, sino como ganancias personales del hombre.

Ser santo, entre otras cosas, es —según se nos dice por voz autorizada— *vivir la inocencia.* Y vivir la inocencia es ignorar el mal. Pero ignorarlo no es desconocerlo. Los que de tal manera lo ignoran son los tontos. Los santos tienen la intuición del mal; saben que existe pero no lo perciben de modo sensorial —si cabe la expresión— porque están defendidos de ello por sus virtudes.

De tal manera, la inocencia está lejos de ser lo que llamamos ignorancia. Por el contrario, es una de las formas de la sabiduría y quizá la más alta porque es como un reflejo de la Sabiduría verdadera que es Dios, o que está en El y solamente en El.

Mas el *saber* es, de hecho, un don intelectual, el que más puede conducir al hombre a los deslices de la vanagloria. Tal era el riesgo que Mamerto Esquiú debió enfrentar (y lo enfrentó a diario) cuando la obligación sacerdotal de la predicación o las necesidades de orden público le imponían tareas relacionadas con el intelecto.

Sus dotes de orador creaban en su entorno el natural elogio de cofrades y amigos; el juicio ponderativo de los doctos; las loas del periodismo; el asombro de la feligresía; la admiración unánime del pueblo y aun el eco lejano de su fama creciente en toda la República. Sin duda esto era justo y merecido, pero creaba en su entorno esa especie de asedio rumoroso que suele despertar y remover el envanecimiento en todo ser humano. Y este era el gran problema, el único problema de carácter moral que obsesionó al preclaro franciscano.

El deber lo llevaba al ejercicio de la elocuencia para fines muy altos pero que, de algún modo, conspiraban, dentro de su conciencia, contra su voto de humildad y por lo tanto contra un derecho irrenunciable de su alma. En su *Diario de Recuerdos* se lee: "Una cosa siento que es mala y sin embargo no la remedio (pero puedo hacerlo con la ayuda de Dios) y es el orgullo que en todo se muestra en la pintura de este abominable YO"...

Este es un testimonio irrecusable (porque está en unas páginas equivalentes a una confesión cuyo destinatario era el P. Reinoso Juan Bautista, a quien dedica su primer cuaderno), un testimonio elocuente de que el más obsesivo temor del P. Esquiú era el de la soberbia. Su lucha sin desmayo, su lucha épica, contra el demonio de la vanidad, está documentada en muchas páginas de ese *Diario* íntimo; y no sólo en él sino también en su

correspondencia. Además se percibe a través de sus actos más significativos, aquellos en que triunfa su humildad sobre la tentación de los honores, aun los más legítimos, merecidos y justos. Menciono a este respecto, su voluntaria reclusión en Tarija por la que logra aislarse del mundo que ha querido retenerlo (este es su pensamiento) en las redes del éxito, de la notoriedad y de las honras. Aludo también a su renuncia a la encumbrada jerarquía eclesiástica —el arzobispado de Buenos Aires— que rehusa en 1872 y también a la del obispado de Córdoba que elude en 1879, decisión de la cual debe desistir más tarde, en acto de obediencia, cuando el Nuncio Apostólico le informa que "es voluntad del Papa que el P. Esquiú sea obispo".

En todos estos gestos puede verse de manera palmaria las agallas de santo —si cabe la expresión— que tenía el humilde franciscano para huir de las glorias de este mundo y silenciar él mismo, con su ausencia, los ecos de la fama que lo estaba cercando.

Pero donde culmina su proceso de purificación por la humildad, por el renunciamiento o la auto-privación, es en su decisión de desterrarse de una vez para siempre del mundo intelectual en que su fama —luego de haber cubierto la República y trascendido a los países de América y el Viejo Continente— refluía hacia él como marea amenazando destruir los baluartes fundamentales de la salvación y anegar los caminos que podían conducirlo hacia la santidad.

Renuncia a la oratoria que era su más visible condición natural, una aptitud ingénita, y —a los ojos del mundo— el sello de su personalidad, el signo por el cual se destacaba en el conglomerado social de primer plano.

Este renunciamiento no es, como puede suponerse, el más fácil. Por el contrario, es la más dura prueba a que podía someterse un hombre que parecía nacido precisamente para la elocuencia.

La oratoria es un arte ubicable en el linde que separa las artes del actor de las del escritor. Fray Luis Córdoba que era también un orador y escritor empeñoso dice —ocupándose de Esquiú justamente— que la elocuencia "es uno de los más grandes dones que Dios concede, en el orden natural, a la criatura humana". Manuel Gálvez, en cambio, y como él muchos otros, habla de la oratoria como de un género muy secundario. Sin embargo Bossuet (con quien ha sido comparado Esquiú) sobrevive en la historia gracias a sus discursos. Como quiera que fuere, la oratoria es una forma de expresión literaria por la que el pen-

samiento puede alcanzar resonancia inmediata. Necesita, eso sí, del espacio y la acústica para esplender y persuadir encantando.

Esquiú tenía ese don. Y no puede dudarse de que debía sentir placer en cultivarlo. Pero precisamente por esta circunstancia (porque le complacía, porque era fuente de placer en sí misma) la oratoria entrañaba para Mamerto Esquiú —o podía entrañar— gérmenes conducentes a la delectación y, por ella, al orgullo personal y a los engaños de la vanidad.

Sus escrúpulos eran extremados, sin duda, pero un discípulo de Francisco de Asís no iba a andarse preocupando de pequeños escrúpulos cuando de salvar su alma se trataba. Y sobre todo cuando se trataba de merecer a Dios. Su determinación de prescindir de la oratoria clásica sacrificando el don de la elocuencia que nutría su íntima proclividad al arte, debió significar un gran desgarramiento dentro de su pasión y su conciencia. No tanto porque ello indicara prescindir de las satisfacciones exteriores del éxito, cuanto porque traía aparejada una profunda amputación interna: la de las facultades creadoras de que estaba dotado para el arte de hablar.

EL PEREGRINO DE LA SANTIDAD

Ya se había revelado Fray Mamerto como un gran orador a través del sermón predicado en 1851 en honor del seráfico patriarca San Francisco, cuando el gobernador de Catamarca, don Pedro Segura, le pide que pronuncie un panegírico de la Constitución que el Congreso reunido en Santa Fe acababa de dictar. Por dos veces rehusa el sacerdote ese honor que se le acuerda en plena juventud (tiene 27 años), pero frente a un tercer requerimiento, en que median amigos personales, y acaso el mismo Guardián de su Convento, Fray Mamerto resuelve pronunciar el sermón en la Iglesia Matriz de la provincia al culminar los actos celebratorios del 9 de julio de 1853.

Es presumible que la negativa inicial se debiera a la humildad que le caracteriza. Pero también es dable colegir que gravitara en ella su resistencia natural a asumir tal responsabilidad en un procedimiento de carácter político. Se trataba, además, de una Constitución de corte liberal que establecía la libertad de cultos aun cuando en su Art. 2º establecía taxativamente: "El gobierno federal sostiene el Culto Católico Apostólico Romano".

No sabemos si estaba el P. Esquiú totalmente informado de los entretelones que precedieron a la aprobación de nuestra

Carta magna. Pero se sabe, sí, que los sucesos de la guerra civil afligían hondamente su corazón piadoso ligándolo al dolor de los hogares que visitaba a diario y que, desde pequeño, había visto angustiados por las alternativas de ese luctuoso despedazamiento. Tal debió ser el primer acicate para la aceptación de un encargo como el que se le hacía y que él juzgaba acaso superior a sus fuerzas. Fue en todo caso su contribución de patriota y religioso, a una necesidad urgente de la Patria: la causa de la pacificación.

Por cierto que en su estado de conciencia, de conciencia sumida en la humildad, ni siquiera podía imaginar que a raíz de sus palabras habrían de consagrarlo ulteriormente con un título augusto; el de Orador de la Constitución.

Dentro del marco de estas reflexiones sería ocioso el análisis de aquella excepcional pieza oratoria. De ella han hablado cientos de autoridades críticas. Sólo he de referirme al último discurso de carácter político que pronunciara Esquiú el 8 de diciembre de 1880. Con tal sermón cerraba Juan Mamerto el periplo de su predicación como orador. Se celebra ese día la capitalización de Buenos Aires y la unidad política del país en un común cuerpo federativo.

Es un cuarto de siglo el que ha pasado desde aquel su famoso panegírico de la Constitución, y es ésta su última peroración de carácter patriótico. Otro Esquiú es el que habla. Su oratoria aparece despojada de las frondosidades literarias que habían enjoyado sus piezas anteriores. Pero es más límpida en su simplicidad. Este cambio responde —nos parece— a su deliberada intención de omitir adornos prescindibles dando su pensamiento como una gota de agua, claro, puro, desnudo y transparente. Porque, entre tanto, un cambio muy profundo se había producido en su mundo interior.

En efecto, dos décadas atrás, había recogido su humildad y se había marchado al ya citado pueblo de Bolivia como un proscripto huyendo de la gloria del éxito (cosa por lo demás que nunca había buscado) para entregarse a la predicación del evangelio, a la meditación y a la plegaria.

Allí —en Tarija— está solo con su soledad. Nadie sabe quién es, excepción hecha del guardián del convento a quien pide guardar su identidad en reserva. De tanto en tanto, cuando llega su turno, sale de aquel refugio con paredes de adobe (donde el silencio es lo único que se oye, donde la soledad es como un páramo asistido de lejos por Dios y por los astros) y se va a revelar, entre una reducción de indios matacos, la palabra de Cristo.

Esta predicación, despojada de todo ornamento verbal, simple, clara y dichosa como el rumor del agua entre los riscos, es la que sale ahora de sus labios. El orador de la Constitución ha arrojado de sí toda grandilocuencia. Queda en él solamente el orador confidencial de Dios.

Cuando en 1874 le llega en forma de cédula oficial la comunicación del gobierno argentino ofreciéndole el cargo de arzobispo a fin de proponerlo ante la Santa Sede, pide un término para responder. Al cabo de dos meses contesta agradeciendo tan noble distinción pero *"haciendo formal, deliberada e irrevocable renuncia de la alta dignidad que se le ofrece"* y expresando que ha tomado esa resolución *"por amor bien entendido a su patria y por sus deberes con Dios y con su Iglesia"*.

La forja ha concluido. La humildad ha triunfado. La santidad lo espera. En adelante, nada logrará modificar un alma así templada y un día morirá como los santos de que nos habla la Leyenda Dorada, predicando el amor de Jesucristo, la verdad de la Verdadera Vida, en un humilde rancho de la *Posta del Suncho*.

Es difícil hallar un caso análogo en la Iglesia de nuestro Continente. Difícil encontrar una ofrenda más íntima y preclara de virtud personal; una más acabada donación, que la de este varón americano que renuncia a sí propio, a su recogimiento, a un aislamiento que le es imprescindible, para darse en presencia y en obra a su país y que después renuncia a su presencia para que otros también puedan darse a su vez.

Toda la vida de Mamerto Esquiú es ese ejemplo de abnegación constante: un huir obstinado de la gloria del mundo a fin de que la gloria de Dios esplenda sola y única; o a fin de que su patria sea reflejo de la gloria de Dios.

Tal fue la fragua de la santidad en Fray Mamerto Esquiú cuya causa de beatificación continúa en los estrados de la Iglesia de Roma.

JUAN OSCAR PONFERRADA

* Fray Luis Córdoba, *El Padre Esquiú* (vida, virtudes y fama de santidad y milagros del siervo de Dios), Ed. Inst. Gráfico Pereyra, Córdoba, 1926.

*** Manuel Gálvez, *La vida de Fray Mamerto Esquiú,* Edic. Argentinas "Cóndor", Bs. As., 1933.

CANTO A STELLA MARIS

I

Al principio del mundo se cernía
el aliento de Dios sobre las aguas
para infundir su soplo a la materia
y dar forma a la sombra de la nada.
La tierra estaba envuelta en sus pañales:
la mar inmensa, acariciante y plácida;
Dios la vistió de un manto policromo
y a la mar convirtió en una esmeralda;
y mandó florecer el firmamento
de innumerables margaritas pálidas,
que se deshojan sin cesar, quedando
con sus corolas trémulas intactas.
Puso entre todas una estrella hermosa
que presidiera el mar: es la más blanca,
lirio del cielo y de la mar estrella,
perla de luz, pimpollo de fragancia.
Para Ella es el arrullo de los mares
de terciopelo con las brisas mansas,
y por Ella florecen de magnolias,
cuando los riza juguetona el aura;
y, si chasquea el látigo del rayo
sobre su lomo arqueado en las borrascas,
¡para la Reina fúlgida del cielo
son una fiera, que a su modo canta!

II

Antes que florecieran las estrellas
y entreabriera sus párpados el alba
de la creación, y su primer latido

diera el mar con sus olas en la playa,
en la mente de Dios estuvo Ella
como un mensaje de la luz increada:
Flor que nos diera su divino fruto
sin dejar de ser flor, la más gallarda;
pródiga estrella, que acaricia siempre
con materna pupila, y siempre intacta;
y, al marchitarse las constelaciones,
que cual jazmines sacudidos caigan,
sobre la tierra nueva y nuevo cielo,
y sobre el mar eterno de las almas
la Stella Maris brillará más bella,
trocada en realidades la esperanza!

III

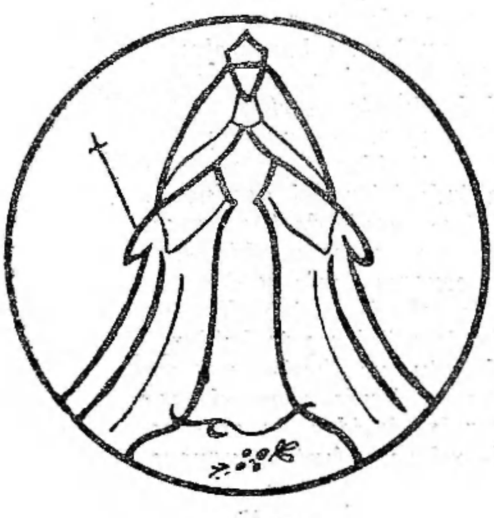
Madre de la Luz increada,
que la recibes de ella,
y por túnica sagrada
vistes el sol, coronada
con diadema de una estrella;
las olas besan tus plantas,
—pedestal de inquieta espuma—,
y juntas las manos santas,
y en las pupilas levantas
la oración que se rezuma;
para cantarte me allego
al arrullo de tus olas,
de la tierra me despego,
y mar adentro navego
con ansias de barcarolas.
(La media luna se llega
al horizonte marino
como vela, que navega,
y en tímidas luces riega
la indecisión del camino...)
Así en medio de tus mares,
que los astros acribillan,
te consagro mis cantares
como al pie de tus altares,
donde mil luces te brillan.
Y a tu luz siento un sosiego
tan profundo como el mar,
y a la placidez me entrego
de mirar, mientras navego,

revuelto un mundo estelar;
y por momentos vacilo,
muriendo en Ti mi desvelo,
y gozando de tu asilo,
si navego en mar traquilo,
¡o navego por el cielo!

IV

—Pleglaria simple.—
Madre y estrella de marinos,
que con tu manso reverbero
das el seguro derrotero
a donde acaban los caminos;
voy entre tristes peregrinos
hacia la paz de tu Lucero,
donde está todo lo que espero
de lo terreno y lo divino.
Dame tu amparo en la tormenta,
y pon el fin a ese desvelo,
que el corazón experimenta
hasta que cumpla con su anhelo
sobre esa cruz, que en nuestro cielo
de clavos de oro se sustenta.

P. Alfredo Meyer



DONDE NO HAY CASUALIDAD
(La historia del 'Titanic')

A Emilio y Beatriz Cura,
con gratitud y estima

Belfast recibió con excitación y orgullo el anuncio de que la "White Star Line" había elegido los talleres de una empresa local, la "Harland & Wolft", para la construcción del *Titanic*. Ello significaba que el bastión protestante de Irlanda tendría el privilegio de contar como obra propia la más preciosa joya de la ingeniería naval de ese tiempo: con su casco de 269 m. y un desplazamiento de 66.000 ton. el navío sería, con mucho, el de mayor porte, y también el más veloz, seguro ganador de la "Cinta Azul", que anualmente premiaba el cruce más rápido del Atlántico.

Al hacerse público el proyecto se supo que los constructores pensaban dar tal lujo y refinamiento a la primera clase que se convertiría en seguro foco de atracción para cuantos brillaban en el gran mundo por su riqueza y distinción. Pero había algo más, y lo más importante: el buque sería insumergible. Un sistema de compartimientos estancos, dieciséis en total, le permitiría continuar a flote aunque el casco sufriese serias averías.

Una nave insumergible llenaba de secreta complacencia a los hombres de entonces y expresaba magníficamente el alma y las aspiraciones de la época, la "belle époque", satisfecha y segura de sí misma, y firmemente persuadida de que el hombre había tomado por fin las riendas de la naturaleza y de la historia y era entonces posible prescindir de Dios. Este había sido justamente el lema de la Exposición Universal de París: "Podemos prescindir de Dios", y esta convicción había decidido a los propietarios de la "White Star" a imponer el nombre *Titanic* al coloso de acero. Según narra el mito, los gigantescos Titanes, rebeldes, insolentes y confiados en sus propias fuerzas, se ha-

bían levantado contra los Dioses pues encontraban insoportable vivir sometidos a la ley del Cielo. La "belle époque" admiraba a los Titanes y leía con aprobación la sentencia que Marx había estampado en el Prefacio de su Tesis Doctoral, haciendo suyas las palabras del Titán Prometeo en la tragedia de Esquilo "Prometeo Encadenado": "Odio a todos los Dioses". Y el revolucionario judeo-alemán añadía: "Prometeo es el más noble de los santos y de los mártires del calendario de la Filosofía".

En 1910 comenzó el trabajo en los astilleros, y no se realizó por cierto en un clima de paz. Como dijimos, Belfast es la plaza fuerte del protestantismo irlandés, violentamente "antipapista". La minoría católica vivía (y las cosas no han cambiado) sometida a un régimen de humillación y rigor. Para exasperar a los trabajadores católicos, los reformados comenzaron a pintar en el casco del buque inscripciones que hacían burla de la Iglesia y el Papa. Con gran regocijo, ateos y anarquistas entraron en el juego y extendieron a Dios y a Cristo el alcance de las blasfemias. Poco tiempo después los flancos del gigante insumergible lucían, de uno a otro extremo, leyendas como "Ni el mismo Cristo lo hunde", "Ni la tierra ni el mar pueden engullirlo", "Ni Dios ni patrón", y en caracteres gigantescos, sobre la línea de flotación, "Ni Dios ni Papa". Como se ve, variaciones sobre un mismo tema.

Por fin, el 31 de mayo de 1911 fue el momento de botar la nave. La multitud entusiasta y arrobada que asistió a la ceremonia pudo observar que la última capa de pintura no había logrado cubrir las leyendas burlescas y desafiantes. Pero muy pocos consideraron esto como un signo de mal agüero, pues el ambiente era de seguridad y confianza.

Un cuarto de siglo más tarde, el novelista y dramaturgo inglés J. B. Priestley asistió a la botadura de otro gigante del mar, el *Queen Mary,* y bajo el influjo del clímax emocional escribió un ensayo en que compara la construcción de estos colosos de acero con la edificación de las catedrales del Medioevo: ambas empresas ponen en juego la inteligencia y el esfuerzo de la comunidad y ambas producen nobles creaturas en las que cada época se puede reconocer. El escritor inglés concluye que podemos sentirnos orgullosos de tales logros triunfales de la ingeniería y de los hombres que los saben llevar a cabo. Pero luego, en su drama *Llega un Inspector* mostró la desesperación en el alma de nuestros contemporáneos, orgullosos de sí mismos y de las obras de sus manos, que el Dios de las catedrales manda no adorar. Hay evidentemente algo flojo, algún punto débil, en el razonamiento del británico, y si damos con él tendremos una

visión del *Titanic* que escapó completamente a la multitud ganada por la euforia y la admiración aquel ya lejano 31 de mayo.

Es cierto que ambas empresas, la edificación de las catedrales y la producción de los colosos metálicos, son menos obras de personas aisladas que de una comunidad cuya alma expresan. Mas la valoración última de cualquier acto humano surge teniendo en cuenta la finalidad que dirige esa acción, y es claro que el fin de quienes construyeron aquellos templos es diametralmente opuesto al que provoca nuestras grandes realizaciones técnicas. El impulso ascencional de las catedrales proclama la voluntad de glorificar a Dios, mientras que estas obras modernas sirven a la exaltación del hombre.

Y ya que el fin es la más importante de las causas, la diferencia de finalidad necesariamente afectará a la calidad misma de la obra. Esto puede ser constatado en el presente caso. Las catedrales fueron edificadas por hombres que no sólo intentaban glorificar a Dios sino que también eran capaces de percibir el juego fuerte y suave de la Sabiduría Divina en lo creado. Por ello el gótico no se impone a quien lo contempla como algo gigantesco y poderoso, antes bien salta a la vista un cierto carácter etéreo de la obra a la vez vigorosa y ágil, sólida y flexible. Los ingleses han acuñado la expresión exacta para designar esta peculiaridad de los templos medievales: "frozen music". Las duras piedras han sido adelgazadas hasta límites inverosímiles porque el artista no intentó mostrar ante todo el dominio rígido de una masa enorme, sino que el soporte material fue utilizado para sugerir la luz inteligible y dinámica que con su incesante juego sostiene y gobierna todo lo real.

Esto se halla necesariamente ausente de las obras modernas: quien no quiere glorificar al Artífice debe cerrarse al reconocimiento de su plan en la obra y rechazar siempre la idea directriz y principio de unidad que hace de la realidad un cosmos en lugar de un caos. Los artefactos que llenan de orgullo a nuestros contemporáneos no nacen de la contemplación sino de su opuesto, la ceguera sistemática ante cualquier orden y ritmo de las cosas. Y por ello la construcción de tales obras exige la aplicación violenta de un esquema rígido, a priori, que sofoca y ahoga todo dinamismo natural.

El hombre está sin duda alguna llamado a avanzar en el dominio de la naturaleza. El mandato del Génesis: "Creced, multiplicaos y señoread la tierra", lo obliga gravemente a la creatividad. Pero ésta es colaboración con el Creador: San Pablo nos advierte que somos coooperadores de Dios y nuestro trabajo sólo puede ser fecundo y producir obras magnas y duraderas

si sabemos sintonizar con la Sabiduría que estaba presente "cuando Dios asentó los cielos y trazó un círculo sobre la faz del abismo". Nada de esto sucede con los "triunfales logros" de nuestra tecnología; ellos son cada vez mayores, más potentes y veloces, pero su crecimiento es unidimensional; el avance siempre se da en el plano de la cantidad. La falta de perspicacia de sus artífices los convierte en gigantes con pies de barro porque nadie puede impunemente ignorar los ritmos, armonías y elementos activos que constituyen la delicada trama de lo real.

En el ensayo arriba mencionado, el escritor inglés asevera que los colosos de nuestra ingeniería parecen hechos por seres mayores y mejores que nosotros y entonces resulta difícil imaginar que uno podrá reservar pasaje y cruzar el Océano en esas ciudades flotantes. La verdad nos obliga a decir lo contrario: ese universo de maquinarias y artefactos concreta las aspiraciones del hombre que quiere por sus solas fuerzas romper sus límites y ser más que hombre, superhombre. Esta pretensión es la fatal desmesura, la "hybris" de la tragedia griega, que lanza a la ruina a quien había pretendido alzarse contra Dios y "ser como Dios".

La muchedumbre que aquel día de primavera de 1911 saludó el nacimiento de la "noble creatura" plasmada en los astilleros de "Harland & Wolft" como el símbolo de la exaltación humana, prestaba muy poca atención al desenlace de la historia de los Titanes: sus fuerzas se mostraron insuficientes y en castigo a su insolencia y rebeldía resultaron precipitados en el abismo. Los protestantes, que tanto se jactan de conocer la Sagrada Escritura, tendrían que haber advertido que los Titanes son el equivalente pagano de los Gigantes bíblicos cuyo sino trágico expone el Profeta Baruc: "Perecieron por falta de sabiduría, por su locura perecieron" (Bar. 3: 28).

Cumplidas las pruebas en agua, el buque zarpó de Southampton el 10 de abril de 1912 rumbo a Nueva York, con escalas en Cherburgo (Francia) y en Cobh (Queenstown, Irlanda). Llenos de satisfacción, los directivos de la "White Star" proclamaban que la jugada comercial había sido fantástica: un pasaje de ida en la más lujosa suite de primera costaba 50.000 dólares de hoy, y con todo la primera estaba atestada por altos funcionarios del gobierno, miembros del Parlamento, magnates de la industria y el comercio (entre ellos, el famosísimo millonario yankee John Jacob Astor), artistas de renombre, estrellas del deporte, conocidos periodistas: cuantos "debían" estar allí, allí estaban. Había también otros que no tenían más remedio que encontrarse a bordo, los irlandeses que, amontonados en tercera, dejaban

su país pauperizado por el amo inglés con la esperanza de una vida mejor en el Nuevo Mundo.

En la noche del 14 de abril, bajo un cielo estrellado, el Atlántico mostraba una calma total. De pronto, a las 23:40, el vigía Frederick Fleet divisó un iceberg en la ruta del buque. Inmediatamente dio aviso y el oficial de turno mandó girar al máximo el timón y poner el retroceso. Cuando la colisión parecía inevitable, el *Titanic* torció el rumbo y su estribor rozó la masa de hielo. Los pasajeros apenas percibieron un ligero temblor que en absoluto alteró la vida a bordo: la orquesta continuó la ejecución de un vals de Lehar, otros siguieron jugando al bridge en el salón de fumar, y los más ni siquiera alcanzaron a despertarse.

Nadie, como vemos, concedió demasiada importancia a esa leve sacudida, pero la fortuna había jugado una mortal pasada al orgullo de la "White Star": la masa de hielo había desgarrado la banda del buque a lo largo de 90 m., con lo que sus cinco compartimientos delanteros comenzaron a inundarse. Fleet con su advertencia había condenado al *Titanic* pues si el hielo hubiese sido embestido de frente, a pesar del tremendo impacto, sólo una o dos secciones delanteras habrían sido inundadas, y el navío estaba preparado para soportar la inundación de tres y tal vez de cuatro compartimientos. Pero aquel desgarrón de casi 100 m. había sido justo demasiado, y así un ingeniero de la compañía constructora avisó al capitán Edward J. Smith que el buque estada perdido pues el iceberg había sido tomado en el peor ángulo posible.

Mala suerte... Shakespeare hace decir a uno de sus personajes que las desgracias nunca vienen aisladas sino en batallones. Aquella tragedia registró una larga y sorprendente lista de nefastas "casualidades" y "coincidencias". Veamos sólo algunas.

Cuando fue el momento de decidir el plan de construcción, los ingenieros eligieron no emplear el sistema de doble espesor para el casco, aunque la seguridad exigía la prolongación del doble fondo a los laterales: tanto confiaban en la estanqueidad de los compartimientos que consideraron el doble espesor un gasto innecesario.

Tal mentalidad llevó a mirar los botes salvavidas como un aditamento del todo prescindible y así, a desgano, consintieron en poner veinte botes y lanchas, que alcanzaban para menos de la mitad del pasaje y la tripulación. Botado el navío, jamás llegó a realizarse un ensayo de salvamento. Si ni Dios lo hundiría, ¿para qué perder tiempo?

En las horas previas a la colisión varios buques alertaron al *Titanic* sobre la presencia de hielos en la zona. Pero el radiotelegrafista Jack Phillip se limitó a amontonar esos mensajes en el ángulo de su mesa de trabajo sin hacerlos llegar al capitán. Es que en aquellos días la comunicación inalámbrica era una novedad y el pasaje de primera hacía llegar a la cabina de transmisión oleadas arrolladoras de salutaciones a parientes y amigos en América y Europa, y Phillip, al límite de sus fuerzas, pensaba únicamente en terminar su trabajo. La última advertencia provino del *Californian,* a muy pocas millas del nuevo trasatlántico, pero fue una advertencia inútil pues el operador del buque alertado respondió bruscamente: "¡No interrumpa!" y continuó mandando besos, abrazos y cordiales apretones de mano "a la Marconi". Cuando por fin advirtió la necesidad de dejar a un lado los mensajes triviales y pasar a sustanciales pedidos de auxilio (creemos que tuvo el fatal privilegio de emitir por vez primera la señal "S.O.S.") el *Californian* no captó el mensaje: su radiotelegrafista, picado por la descortés respuesta del *Titanic,* se había recostado sobre una litera a leer y el aparato quedó entonces en manos de un aficionado inexperto, quien no atinó a dar cuerda al mecanismo de relojería indispensable para el funcionamiento de la radio.

Otro error decisivo fue el del navegante del buque. Equivocadamente había calculado la velocidad en veintiún nudos y así durante mucho tiempo el radiotelegrafista estuvo proporcionando una posición falsa. Producido el impacto varios buques se dirigieron a toda máquina al sitio indicado y, por supuesto, no dieron con la nave en peligro. Poco después de la medianoche, el *Titanic* y el *Californian* llegaron a avistar cada uno las luces del otro. Si este último hubiese acudido, todos se habrían salvado, pero como la distancia entre ambos era, según la información errónea, demasiado grande como para que pudieran verse, en cada buque se pensó que el otro era un "navío misterioso" y el *Californian* siguió su curso. Más tarde, cuando el *Titanic* lanzó bengalas, el otro buque no reconoció la señal como un pedido de auxilio.

Sí, las adversidades constituían un verdadero batallón y nadie tenía muy en claro cómo salir del atolladero. La orquesta, dirigida por el Maestro William Hartley, hacía cuanto podía para mantener en alto los espíritus, y con irrealidad delirante dejaba oír alegres y bulliciosos *rags.* Si bien les sobraba empeño, los músicos no conseguían su propósito porque el pasaje en absoluto hacía caso de ellos; al contrario, se multiplicaban las escenas de locura y horror.

Sin dejarse ganar por la desesperación general, oficiales y marineros supieron mantener la cabeza fría y mostraron así un criterio de admisión a los botes muy en consonancia con el espíritu del coloso: los viajeros de primera clase tuvieron prioridad absoluta. El "mujeres y niños primero" no valió para los sufridos irlandeses y los dos tercios de estos niños encontró su tumba en el mar. Los negocios son los negocios. Claro que no a todos sirvió habérselas ingeniado para hacer pesar en su favor al poderoso caballero Don Dinero: mientras se dirigía hacia una de las lanchas de salvamento, un cable que acababa de cortarse dio de lleno con gran fuerza sobre John J. Astor. Días después, su cuerpo, horriblemente desfigurado, fue hallado flotando en el lugar.

Cuando se hizo evidente que el fin se acercaba, la orquesta abandonó el repertorio bullicioso y pasó a ejecutar los acordes del himno "Más cerca, oh Dios, de Ti". A las 2:20 de la madrugada se produjo un estruendo formidable; por un momento la popa se alzó a una altura fantástica, e inmediatamente después el gigante insumergible se clavó de proa en el abismo arrastrando consigo 1.522 víctimas.

Uno de los afortunados sobrevivientes, Lawrence Beesley, afirmó que la catástrofe excedía el alcance de nuestra comprensión. Que aquella obra maestra del ingenio humano hubiese causado la muerte de tantos en su primera travesía a consecuencia de una seguidilla de adversidades, no entraba en la mente de esos hombres que esperaban todo de la superioridad tecnológica y ponían en ella ilimitada confianza. Nos parece sin embargo que el significado de la tragedia es harto claro: una vez más las fuerzas de los Titanes resultaron insuficientes y el castigo fue también en este caso la estrepitosa caída en el abismo.

Quienes atribuyeron el desenlace trágico a la ciega concatenación de los hechos dejaron de ver que esa concatenación no fue en modo alguno ciega, pues detrás de toda "casualidad" está la causalidad de la Primera Causa, que nuestro tiempo no quiere tomar en cuenta. La gracia del poeta es decir más de lo que razona, y algo de esto intuyó José Hernández cuando, por boca del gaucho y con la sabiduría del cristiano viejo, da la explicación última de tantas cosas que nos parecen inexplicables: "Para esplicar el misterio - Es muy escasa mi cencía - Lo castigó, en mi concencia, - Su Divina Magestá. - Donde no hay casualidá - Suele estar la Providencia."

Y, es curioso, el mismo Marx, que nada tiene de cristiano viejo y sí mucho de viejo odio a todo lo cristiano, afirma en sus escritos que quien pretende levantarse desafiante hasta el cielo

cae por su propio peso y se hunde en la ruina. En el poema "Invocación de un desesperado" blasfema: "Quiero construir mi trono en las alturas", parafraseando un pasaje de Isaías (14: 13), donde el Profeta descubre los pensamientos del ángel rebelde. Pero en "Oulanem" Marx proclama su voluntad de romper en mil pedazos a fuerza de maldiciones este mundo para lanzarse de cabeza al abismo. Apetece la nada, se deja ganar por la mística de la disolución, porque en la ausencia absoluta de ser, espera ser "libre", librarse de Dios.

Misericordiosamente la Providencia castigó al buque blasfemo para plantarnos delante de los ojos que la ciega confianza en las propias fuerzas vuelve al hombre ciego, y el ciego por fuerza va a parar al pozo, como nos advirtió con toda claridad el Señor: el 1 de setiembre del pasado año una expedición franco-yankee a bordo del buque oceanográfico *Knorr* pudo fotografiar por medio de un robot, a cuatrocientas millas de la Terranova, el casco del *Titanic* y descubrió que está partido en dos a 4.000 m. de profundidad. Reflotarlo costaría una suma equivalente a la necesaria para poner un hombre en la luna.

La lista de las coincidencias de aquella noche malhadada quedaría gravemente incompleta si no atendiésemos a este llamativo hecho: el himno que cantó la agonía del coloso de acero se deja hoy escuchar en nuestros templos. ¿Simple fruto del azar, o también esto tiene, como tantas otras "casualidades" en la presente historia, una precisa significación?

Si bien miramos, toda la música ejecutada durante estos sucesos fue muy sugestiva. Cuando la nave rozó el iceberg, la orquesta embriagaba a sus oyentes con el vals "Hora exquisita que nos exalta". El vals vienés, superficial, burbujeante y hedonista, había triunfado en la ya mencionada exposición parisina que había levantado como lema su voluntad de prescindir de Dios. Por supuesto, nada necesita de Dios, y menos de un Dios crucificado, quien goza de "vino, mujeres y canto".

Los alegres y ruidosos ragtimes con que William Hartley intentó evitar el pánico a bordo son un privilegiado indicio de la conexión entre la falsa y ruidosa alegría exterior que nos envuelve y la angustia y tristeza que sin cesar se levanta del turbio fondo del alma moderna. Pero sin duda lo más sugestivo, lo que más impresionó y quedó grabado en la memoria que nuestro tiempo conserva de ese hecho, es el himno religioso que flotó en un ambiente cargado de tragedia, cuando muy poco faltaba para que el gigante y la mayor parte de su tripulación y pasaje fuesen devorados por el abismo. Hoy el "Más cerca, oh Dios, de Ti" resulta familiar a cuantos asisten a la celebración

de la Santa Misa, y de este modo muchos, aún sin saberlo, hacen eco con su canto a los acordes de aquella noche.

La letra del himno es correcta, pero no es a causa de la letra sino de su música que se ha convertido en un favorito de quienes dirigen el canto litúrgico: esa música se pega porque es pegajosa, melaza pura. Es un testimonio más de la marea rosa que nos invade, de la tendencia a disolver la fe en la sensiblería.

Dios dotó al hombre de sensibilidad y ésta tiene un papel muy grande en la vida religiosa del viador. Nuestro Papa Juan Pablo II ha dicho con razón que cada uno vale lo que vale su corazón. La aceptación intelectual y volitiva de los dogmas no extirpa esa zona intermedia en que la vida religiosa se hace afectiva, cordial. Sin esto la fe no toma posesión de todo el hombre y entonces no es posible "hacer la verdad", dejar que la verdad de la fe pase a través de la propia existencia para concretarse en obras por las que nuestra vida de gracia irradia hacia el prójimo.

En el Evangelio y los escritos de los grandes místicos hallamos un empleo maravilloso de las imágenes, símbolos proyectados al infinito, capaces de entreabrir las profundidades del misterio. Y la sensibilidad pudo ser potenciada hasta tales niveles precisamente porque fue negada, quebrantada por la penitencia. La extraordinaria delgadez de las piedras góticas significa el ascetismo cristiano; el impulso ascencional, la mística: ambas van juntas.

Mas cuando el espíritu es sofocado por la carne, entonces ya no hay misterio ni infinito al que aludir; quedan sólo el hombre y el mundo, el hombre que con sus propias fuerzas, y nada más que con ellas, intenta construir su reino en el mundo.

Este paso del asentimiento al sentimiento es la atmósfera en que prospera el modernismo religioso, hoy llamado progresismo: esta pseudoteología enseña que la fe surge del sentimiento religioso y cualquier dogma es sólo una formulación provisoria de esta emoción primordial. Pero no nos dejemos engañar. Vacía todos los dogmas para introducir un nuevo contenido, la adoración del hombre. Por simple exigencia de sus principios el modernismo progresista es aliado del intento prometeico de la modernidad. Esta es, nos parece, la razón por la cual aquel himno se deja hoy escuchar en templos donde con frecuencia sobra ruido y falta sacralidad.

A quien piense que forzamos la conclusión, simplemente recordaremos lo ocurrido el 28 de enero del presente año con el trasbordador espacial "Challenger". Aquí también nos encontramos con una obra destinada a marcar un hito en el avance

tecnológico, a la que también se dio un nombre de rebeldía ("Challenger" significa "Desafiante"), el fin fue igualmente ruinoso y otra vez el abismo devoró restos humanos y metal retorcido, que se precipitaron en el mar tras una caída libre de 15 km. Poco tiempo después del desastre, un sacerdote católico, un rabino y un pastor protestante de cierto tipo exhortaron, durante el curso de una ceremonia religiosa, a los directores del programa espacial a llevar adelante el proyecto "Challenger" para que en el éxito de tal empresa fructificase el sacrificio de los infortunados tripulantes del trasbordador: un bello ejemplo de la religión empeñada ante todo en promover la edificación de la ciudad terrena.

Los que bendicen la construcción de la Torre de Babel sostienen que no podemos encastillarnos en el aislamiento; tenemos que ser fieles al Señor, que vino por todos los hombres y no rehusó tratar con publicanos y pecadores. Entonces nuestro lugar es junto al mundo, compartiendo sus angustias y aventuras. Así es: Cristo se nos hizo prójimo por la Encarnación y quiso nacer en un establo para indicar que no hacía ascos a nacer en nuestros corazones manchados por el pecado. Sin embargo el Señor jamás aceptó hacerse cómplice de nuestra suficiencia y rebeldía ni nos estimuló a seguir por el camino ancho que lleva a la perdición. El médico vino por los enfermos para sanarlos, no para asegurarles que gozaban de perfecta salud. Y la Iglesia continúa la obra de Cristo: ella corre hacia todos los hombres, siembra a manos llenas, enjuga todas las lágrimas. Incluso acepta gozosa la persecución porque sabe que entonces más que nunca los ríos de gracia que proceden del Señor penetran la tierra para transformarla y renovarla. Pero el Fuego de Amor que la urge es también Espíritu de Verdad, y la Iglesia no deja de confesar que sólo en Cristo el mundo puede encontrar equilibrio y los hombres salvación. La Esposa del Señor se hace todo a todos precisamente porque sabe que cuanto no entronca con Dios hecho hombre se derrumba.

El modernismo progresista tiene otro estilo. Ya no habla de la necesidad de la conversión ni piensa que las solas fuerzas humanas son insuficientes y no consiguen detener el torrente de odio y destrucción que cae sobre el hombre cuando el hombre se fía sólo de sí mismo. Por el contrario justifican y estimulan los proyectos de los que pretenden romper su condición de creaturas. Y lo hacen, por supuesto, en nombre de su gran sensibilidad y compromiso con los hombres.

No alcanzamos a entender la misericordia de los que son más misericordiosos que Cristo, ni la prudencia de los que se

tienen por más listos y sagaces que el Señor, aunque concedemos que este procedimiento tiene sus ventajas: el progresismo permite obtener fácilmente el perdón del mundo y gana para sus seguidores las treinta monedas de una vida burguesa.

El desenlace de empresas como las del *Titanic* y el "Challenger" nos advierte cuál ha de ser el fin de una civilización que se levanta sobre el odio y la negación de Dios, y además deja entrever cómo acabará la aventura teológica de los ideólogos de la Torre de Babel. También estos conocerán por expeciencia propia que el ciego va a parar al hoyo.

Será una nueva "coincidencia". Mas debemos atender a una diferencia decisiva: no habrá esperanza de reflote para esta herejía y sus secuaces, porque el abismo que les está reservado es mucho más profundo y oscuro que el sepulcro marino donde yace quebrado el gigante rebelde al que ni Dios mismo podía hundir.

P. Carlos Biestro
San Rafael, Mendoza



La figura de San Juan de Capistrano fue dibujada por el Teniente Marcelo R. Borzone, del Regimiento de Granaderos a Caballo Gral. San Martín

SEMBLANZA DE SAN JUAN DE CAPISTRANO
Homenaje al Santo en el VI centenario de su nacimiento

1. "MILICIA ES LA VIDA DEL HOMBRE..."

Ciertamente, los planes de Dios no son los planes de los hombres. La broma que una vez el Papa Nicolás V le dirigió a Fr. Juan durante el proceso de canonización de S. Bernardino de Siena: "¿Quién se ocupará un día de tu canonización?", suena como un presentimiento de las no comunes dificultades con las cuales debería luchar la canonización de Juan de Capistrano. Mientras el proceso de S. Bernardino, gracias al incansable celo del Capistonense —su dialecto amigo y compañero—, fue llevado a término muy pronto, hubo que aguardar 234 años para la glorificación de nuestro Fray Juan! Intrigas, difamaciones, críticas y calumnias demoraron la canonización. Hasta que Alejandro VIII, el 16 de octubre de 1690, lo enumeró entre los Santos. En verdad, aquel Pontífice mostró tener firme decisión y recto discernimiento sobrenatural para proclamar Santo a un Fraile que fue "signo de contradicción" como su Divino Maestro. El Papa, con valor, hizo uso de su infalibilidad y lo colocó en la gloria de los altares. Sin embargo, creemos que respecto al Capistranense, Juan Pablo II ha mostrado una devoción, si cabe, mayor y más audaz: cuando el 10 de Febrero de 1984, con el Breve Apostólico *"Servandus Quidem"*, proclama a *San Juan de Capistrano celestial y universal Patrono de los Capellanes Militares de todo el mundo,* la noticia produjo estupor. ¿Es que alguien todavía quiere ocuparse de las almàs castrenses?! ¿Tiene algo que ver el Cristianismo con la Milicia? Aun cuando no fuese el Papa quien respondiese, ya lo hizo Nuestro Señor, hace 20 siglos, al comentar con admiración la actitud del Centurión Romano: *"Jesús se maravilló de él, y volviéndose a la multitud que*

le seguía, dijo: Os digo que ni en Israel he encontrado una fe semejante" (Lc 7, 1-10).

Hoy, tantos siglos más tarde, en la Santa Iglesia sigue habiendo imitadores de Cristo en su amor por el Centurión del Evangelio. Y el Sumo Pontífice les quiso dar un Protector Celestial: un espejo en el cual mirarse, un guía, un maestro, un consolador, un aliado. Cuando el Santo Padre publicó la Constitución Apostólica *"Spiritali Militum Curae"*, del 21 de julio de 1986, elevando a la altura de las Diócesis los Vicariatos Castrenses, el estupor que mencionábamos ha de haber llegado a su culmen. No es la primera vez, ni será la última, en que un aluvión de prejuicios, de escándalos farisaicos procesados por inteligencias embotadas en un sentimentalismo pacifista, y desviaciones aún peores, levanten semejante polvareda. La Barca de San Pedro no naufragará por ello [1].

Vale mucho más el parecer del extinto *Card. Wyszynski*, Primado de Polonia: "Tenemos como verdaderamente feliz la propuesta, y pensamos que S. Juan de Capistrano, fúlgido ejemplo de amor patrio, héroe legendario de la fe, heraldo de justicia y de caridad también en tierras de Polonia, figura noble de soldado, Sacerdote y Caudillo Santo, puede ser guía segura, modelo de santidad y de fortaleza, para todos los Capellanes Militares de todo tiempo y de todo lugar" [2].

—.—

No es este el sitio para intentar una biografía. Recordemos únicamente un par de hechos. La vida entera de Fray Juan tuvo un único afán: *la salvación de la Cristiandad en peligro*. Desde 1386 hasta 1456, vive para enfrentar los peligros internos de resquebrajamiento de la vida evangélica tanto en el pueblo como en el clero, los brotes crecientes de herejía y de cisma, y las continuas discordias intestinas entre los Príncipes Cristianos. Peligro externo también: la ola expansiva del Islam, cuyos ejércitos hacen caer Constantinopla en 1453, cerniéndose amenazadoramente sobre Europa.

Ante los peligros interiores, decide junto con S. Bernardino, reformar la Orden Franciscana, y en el Nombre de Jesús recorre media Europa predicando intensas misiones populares, cumpliendo simultáneamente delicadas misiones políticas y diplomáticas de parte de Pontífices y Reyes.

[1] Cf. A. Sáenz, S.J. *La Caballería*, Bs. As. 1982; E. Innocenti, "Vida militar y Catolicismo", Gladius 4, p. 85.

[2] Cf. Di Vico, *San Giovanni da Capestrano. Profilo Storico*, Roma, 1986, p. 44.

Italia, Austria, Alemania, Hungría, Bohemia, Francia, Flandes, Polonia y Tierra Santa, vibran al escuchar su voz. Se condensan en él, como alguien ha dicho, los carismas de Sta. Catalina de Siena, de S. Vicente Ferrer y de S. Pedro de Alcántara.

Frente al Islam, predicará y conducirá una Cruzada. En ello nos detendremos luego.

—.—

2. "GAUDETE IN DOMINO SEMPER..."

¿Cómo era este Frailecito, para lograr conmocionar Europa?

Físicamente, era de figura ascética: pequeño, magro, enjuto, consumido, con una expresión perennemente juvenil en el rostro y de natural alegre.

Sus compañeros resaltan explícitamente su invariable serenidad. "No he visto nunca un hombre más alegre que él", atestigua Jerónimo de Udine, *"ninguno lo ha visto nunca triste; siempre la misma expresión en el rostro... sereno, y de una laboriosidad incansable"*.

Evidentemente, lo ayudaba una feliz disposición natural. Desde el vamos, era poco susceptible a los sentimientos melancólicos. No que le faltaran horas de abatimiento, pero se sobreponía con rapidez. Se mantuvo siempre como el hombre alegre a ultranza, al cual ni la resistencia ni los fracasos fueron capaces de abatir, sino que por el contrario, acrecentaban su energía.

Sus compañeros más íntimos admiraban en él la diligente utilización del tiempo, no menos que el trabajo tranquilo, ordenado, con pleno dominio de sí. Juzgaba de la mayor o menor importancia de los trabajos, como escribe Jerónimo de Udine, no sobre la impresión del momento, sino sobre una clara reflexión, manteniendo una impasible tranquilidad. Su correspondencia epistolar nos atestigua cómo sabía conservar la paz interior en medio de grandes marejadas de trabajo. Siempre continuó dedicado a escribir y polemizar, llevando sus obras más de 18 volúmenes.

A despecho de bien amargas experiencias, creía más gustosamente en el éxito que en el fracaso. Algo semejante dicen los contemporáneos de su amigo S. Bernardino de Siena. Ambos poseían la bella herencia del Seráfico Padre San Francisco de Asís: la santa alegría de los hijos de Dios (*"la perfecta alegría"*

franciscana). De Bernardino se dice que era siempre bromista y reía con facilidad.

Hasta en el púlpito estos serios predicadores moralistas no desdeñaban asumir en ocasiones un tono asaz gracioso. Cristóbal de Varese juzgaba que el rostro radiante de Capistrano y la vivacidad de su espíritu hacían sus prédicas muy atrayentes. Ni faltaba a veces el chispeante escozor de la ironía y la mordacidad. Nada más ajeno a él que el lúgubre rigorismo del jansenista o del puritano. Era, sin duda, exigente y severo desde el púlpito, pero evitando los rasgos de una inútil dureza. Luego, en el trato individual con cada alma, se mostraba suave y profundamente misericordioso.

No es maravilla que una naturaleza dotada de tal temperamento, hecha para la lucha y la acción, no escapase al reproche de quienes lo consideraban irascible e impetuoso. Sin embargo, nadie lo pudo acusar seriamente de aspereza. Su biógrafo no deja de tener razón cuando dice que "Juan, el justo y misericordioso, montaba en cólera a la manera de los Profetas y de los Apóstoles".

Con la benevolencia y contento que siempre irradiaba de su semblante —testimonio fiel de la paz de su conciencia—, fácilmente conquistaba el aprecio de todos, y sin dificultad se captaba la benevolencia y afecto de los que entraban en contacto con él. Nadie le superaba en la intimidad y gozo con que trataba con sus Hermanos y acompañantes.

Era amable con todos y a su vez bien querido por todos, excepto por los herejes, los usureros judíos y los enemigos de la Iglesia, a los que, sin embargo, amonestaba y exhortaba caritativamente a la penitencia y a la conversión.

Tenía el don de lágrimas. En sus viajes misioneros más allá de los Alpes, eran los enfermos quienes, junto a la predicación cotidiana, ocupaban la mayor parte de su tiempo. Todos los días, una o dos veces, visitaba la larga serie de lechos portátiles, llegados de todas partes para oírle y demandar su bendición. Para los condenados a muerte reservaba toda la compasión de su corazón. Su sola correspondencia es suficiente para desmantelar por siempre la Leyenda Negra urdida en torno a él acusándolo de ser "un Santo de corazón de piedra".

Siempre encontraba tiempo para el Breviario, y para dedicarse intensamente a la oración y la piedad hacia Nuestra Señora. Según la entusiasta descripción de su amigo y biógrafo Nicolás de Fara, de todo el exterior de este hombre irradiaba un alma santa, plena de alegría espiritual, tan visiblemente, que

en medio de una fila de frailes cualquiera hubiera sido capaz de reconocer sin esfuerzo, cuál de ellos fuese Juan de Capistrano, aunque no lo hubiese visto nunca [3].

—.—

Hagamos aquí una breve *disgresión sobre el humor,* citando un texto del P. Alberto Ezcurra: "Tener sentido del humor es un buen signo de salud mental. Porque el humor, del que brota la sana ironía, la risa fresca, la alegre carcajada, implica la percepción de lo absurdo, de lo contradictorio, de lo desproporcionado, de lo deforme. Y es condición imprescindible para esta percepción el ser dueño de un intelecto sano, capaz de contemplar y comprender el ser en su armonía y en el resplandor de su belleza (...).

Dios se ríe del impío, dice la Escritura. Quien combate el buen combate de la Verdad, necesita del humor como de un ingrediente imprescindible para la salvaguarda de su equilibrio intelectual, psíquico e incluso hepático (...). Todo lo que es falso y pecaminoso lleva el sello de lo satánico y, por lo mismo, participa irremediablemente de su carácter simiesco (...). En el buen combate es menester combatir con alegría (...) serena y profunda, propia de quien lleva en su alma como una semilla la incoación de la gloria, la paz y el gozo de la victoria final" [4].

Esta luz, riente y amable, hace resplandecer la misma santidad, y resulta patente en el alma magnánima y desbordante de oración inflamada de S. Juan de Capistrano. Es también el caso, magnífico y cautivante, del espíritu teresiano, con su gracia, su donaire, su humorismo. Sta. Teresa introduce el humor, con gracejo y atrevimiento, en el mismo ámbito de su trato con Dios [5]. S. Felipe Neri "escandalizó" a Roma con sus salidas ocurrentes. ¡Qué necesitada está nuestra generación —anegada en tristeza, asfixiada de desesperación, prisionera de lo absurdo— de esa ráfaga diáfana y purificadora, de esa libertad y jovialidad de espíritu que los Juglares de Dios, al estilo de San Francisco de Asís, vinieron a esparcir por el mundo! ¿Acaso es otra cosa la fina y simpática ironía de un Chesterton o de un Castellani? ¡Es parte del oficio de ser "sal de la tierra"! No nos ha de extrañar, entonces, que el Capistranense haya sido un imán, cautivando con su personalidad ascética y jovial.

—.—

[3] Cf. Hoffer, *Giovanni da Capestrano,* L'Aquila, 1955, pp. 367-370 y 533-540. Es la mejor obra, y casi exhaustiva, publicada hasta el presente.

[4] A. Ezcurra, "Sobre el Humor", Mikael 27, p. 80.

[5] Cf. *Humor y espiritualidad,* Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1982.

3. "¡DIOS LO QUIERE...!"

Toda esta rica potencialidad, humana y divina, la volcaría en su última y mayor empresa, la que labra definitivamente su corona de gloria: *La Cruzada.*

Cuando en 1453, gracias a los boquetes abiertos por la artillería en el imponente lienzo de murallas de Constantinopla, cae la Capital del viejo Imperio Bizantino, toda la Cristiandad comprendió que había perdido mucho más que una plaza fortificada. "Desde el Danubio hasta el Litoral norteafricano, el corvo alfanje de la Media Luna se enrojecía de sangre y amenazaba a la misma cabeza de la cristiandad" [6].

Consciente del peligro, el valeroso Papa Calixto III publicó una Bula que encendió en Occidente el antiguo entusiasmo de las cruzadas. San Juan toma la decisión de predicar la Cruzada, reclutando por ciudades y pueblos una legión de combatientes y deshaciendo las enemistades entre los Caudilos cristianos. Tras reunirse con el Legado Papal, el Cardenal español Juan de Carvajal, y con el Comandante húngaro Juan de Hunyades, cifró todas sus ilusiones en marchar con el ejército cristiano al encuentro de los infieles, con la disposición de sacrificar en la lucha si fuera preciso, su propia vida.

Ante *Belgrado,* el Sultán Mahomet II reúne 100.000 hombres y un parque de artillería de 300 cañones. La situación es absolutamente desventajosa para los cristianos. Resulta fascinante el relato que hace de la batalla Fray Juan de Tagliocozzo, uno de los compañeros del Santo y testigo personal del suceso: "Dominado el Santo por una confianza sobrenatural en la victoria, condujo a la batalla a los cruzados con ardor y coraje sobrehumanos. Cuenta el cronista allí presente cómo, durante la acción naval, ganó el fraile capitán una altura visible a todos los combatientes, y desplegando la bandera cruzada y agitando la cruz, vuelto el semblante al cielo, gritaba sin descanso el Nombre de Jesús, que era el lema de sus cruzados. Y cómo, durante los días de asedio, vivía en el campamento con los suyos, sosteniendo su espíritu religioso como única moral de guerra. Y cómo, al fin, en el asalto de la ciudadela, corría de una a otra parte de la muralla, cuando la infantería turca escalaba ya el foso, gritando él a lo más granado de los defensores: 'Valientes húngaros, ayudad a la Cristiandad' (...) El y sus frailes celebraban a diario la Misa y predicaban, y los combatientes, en gran número, recibían los sacramentos. 'Tenemos por

[6] García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica,* t. III, BAC, Madrid, 1967, p. 369.

Capitán un Santo y no podemos hacer cosa mal hecha', decían entre sí sus gentes. 'Si pensamos en el botín y en la rapiña seremos vencidos'. Y todos le obedecían 'como novicios'. El fraile tenía sobre sus cruzados, al decir de los testigos, mayor poder que el que hubiera tenido el propio rey de Hungría" [7].

Todo cuanto él hacía, quiso que lo hicieran a su vez los 12 Frailes Menores, que llamó en su seguimiento para que lo ayudasen durante la batalla de Belgrado. He aquí el *"decálogo"* que formuló para ellos [8].

— Amor a la Patria.
— Predicar el coraje y la resistencia.
— No tomar las armas contra el enemigo [9].
— Curar a los heridos.
— Salvar las almas.
— Sepultar a los muertos.
— Calmar y componer las discordias.
— Espíritu de oración.
— Aceptar todo sacrificio por la causa justa.
— Actuar las obras de misericordia.

Muere poco después de la espléndida victoria de Belgrado, contagiado por la peste al socorrer a los heridos del campo de batalla. Era el 23 de octubre de 1456. *Había ganado una victoria más alta: había conquistado el Paraíso.* Calixto III, en recuerdo de la victoria, instituyó la fiesta litúrgica de la Transfiguración del Señor (6 de agosto).

CONCLUSION: "SED IMITADORES MIOS COMO YO LO SOY DE CRISTO..."

El 24 de junio de 1986 comenzaron en Italia los festejos del VI Centenario del nacimiento de nuestro Santo. Excepto alguna rara excepción, en la Argentina no se le ha dado la conveniente trascendencia al acontecimiento. Una mención o un breve artículo en alguna revista y poco más.

En la Capilla del Colegio Militar de la Nación se celebró una Misa solemne el 24 de junio. Apenas si con esto "se cubrió el cargo", como se dice en la jerga castrense. Y nos duele. Especialmente porque la figura del Capistranense es de notoria actualidad [10]. Son tiempos muy recios, donde se necesitan "siervos

7 *Año Cristiano*, I, BAC, Madrid, 1966, pp. 643-44.

8 F. Di Vico, o.c., p. 40.

9 Cf. la idéntica doctrina de Santo Tomás en 2-2, 7.64, a.4. Se refiere exclusivamente a los clérigos.

10 Mons. Graber, *L'Apostol d'Europa. S. Giovanni da Capestrano e il nostro tempo*, L'Aquila, 1974.

muy siervos de Dios", y ya que El "tiene pocos amigos, que los que tenga sean buenos", como decía Sta. Teresa de Jesús.

Estamos enrolados tras el Estandarte de Cristo Rey, por el bautismo y la confirmación. Y El nos invita a seguirlo hasta lo más duro del combate, para luego acompañarlo a la gloria, nos dice S. Ignacio de Loyola.

Tiempos recios, que lo serán más aún. El *Arma Secreta* a nuestro alcance —repiten a tiempo y a destiempo S. Domingo, S. Luis María, el P. Pio y Mons. Tortolo— es el Santísimo Rosario de Nuestra Señora: Lepanto y Viena, Lourdes, Fátima y Pompeya nos lo demuestran.

La lucha seguirá, por la Iglesia y por la Patria, hasta que veamos aparecer aquel Signo —por el cual venció Constantino—, y el Hijo del Hombre vuelva en el esplendor de su Gloria (la Gloria transparentada en la Transfiguración) a juzgar a vivos y muertos. Entonces su Reino no tendrá fin.

Hasta ese Día —o hasta que la muerte nos dé el reposo—, sin vacilaciones ni amarguras, debemos seguir adelante, oyendo la voz de San Juan de Capistrano que nos grita, con el rostro radiante y nimbado de gloria: "*¡Avanzad con seguridad en el Nombre de Jesús!*".

P. GUILLERMO A. SPIRITO
Capellán Auxiliar
Colegio Militar de la Nación



LA ENFERMEDAD DEL HOMBRE MODERNO

El autor de las presentes reflexiones, Giuseppe Vattuone, es un profesional dedicado a la neuropsiquiatría, residente en Roma. Laureado en medicina en Génova, ocupó el cargo de asistente en la clínica de enfermedades nerviosas y mentales de la Universidad de Roma, especializándose luego en electroencefalografía en la Nervenklinik de Friburgo en Breisgau (Alemania). Es perito de oficio en la Sacra Romana Rota. Autor de numerosos libros y artículos sobre su especialidad, ha accedido gentilmente a responder diversas preguntas que el P. Alfredo Sáenz, durante su estadía en Roma, le dirigiera, en forma de reportaje [*N. de la R.*]

1. *Quizás nunca la libertad haya sido tan exaltada como en nuestra época. ¿Cree Ud. que el hombre de nuestro tiempo entiende bien lo que es la libertad?*

R. No me resulta fácil contestar en pocas palabras una pregunta que requeriría extensas consideraciones. Trataré de responder, desde el punto de vista que es el mío, a saber, desde el dato científico experimental, sintiéndome absolutamente libre de toda coacción, proveniente del materialismo que ahora domina.

Un análisis experimental de lo que es el hombre descubre en él una cierta infinitud. Y en este sentido me animo a decir que el hombre es un ser *infinito*. Para evitar equívocos, expliquemos lo que aquí entendemos por "infinito".

Infinito es, por cierto, uno solo: Dios. Sin embargo, constatamos que en el hombre se da una *velocidad inconmensurable* tanto en el pensamiento como en otros campos. Frente a tales inconmensurabilidades, que superan los límites extremos habitualmente concebibles, no sabríamos cómo especificar mejor los fenómenos excepcionales, que caracterizan al hombre, fenómenos

extraños a la materia y sostenidos por el espíritu, si no con el término, analógicamente entendido, de *infinito* [1].

En el marco de la actual guerra mundial que conduce el cientificismo materialista contra todo intento de afirmar la espiritualidad y trascendencia del hombre, creemos necesario recurrir al uso de los términos *finito* e *infinito,* para facilitar la comprensión científica del hombre, de su libertad y responsabilidad.

El hombre se nos muestra como una unidad libre, en colaboración y jerarquía, de cuerpo, espíritu, pensamiento y ambiente. Nace totalmente ignorante (no existe herencia mental o de ideas), y sólo a partir de su nacimiento, en virtud del espíritu, va construyendo el propio pensamiento personal, uno y único, abierto al infinito y libre, en colaboración y jerarquía, que se expresa con la "palabra" (pensada, oral, escrita, obras, acciones y silencios), y que trabaja a velocidad infinita y en contemporaneidad de infinito.

Para colmar su continua y siempre nueva ignorancia, el hombre va adquiriendo, mediante el pensamiento, *la propia natural conciencia de ser grande al infinito* así *como se hace consciente de su infinito deseo de conocimiento;* por lo cual su vida es un continuo *movimiento de conquista de conocimiento desde sí hacia el ambiente, y un continuo acto de libertad desde sí, al infinito,* provocando de este modo un ininterrumpido movimiento del ambiente hacia él.

Mediante este complejo flujo y reflujo de movimientos, incesantemente el hombre va acrecentando el caudal de su conocimiento, se va haciendo juez libre de sí y del ambiente, al tiempo que determina las leyes para vivir en el ambiente, en total correspondencia con el plano vivo de Dios de conservación y acrecentamiento del hombre, manifestado en el instinto de la propia existencia. En esta tarea, incluso la aparición de elementos negativos con relación a la propia existencia no deja de ser útil.

[1] Para mejor entender la calificación de "infinito" que el Autor en diversos lugares atribuye al hombre o al pensamiento del hombre, de modo que no se dé lugar a confusión alguna, podríamos decir, recurriendo al lenguaje de la escolástica, que el hombre es infinito en potencia —a diferencia de Dios que es infinito en acto—, en el sentido de que ha sido llamado a cierta infinitud, llamado a participar en la vida divina. Dios ha puesto en el hombre una "potencia obediencial" merced a la cual éste se ha hecho capaz de no tender en vano a alturas a las cuales de por sí jamás hubiera podido acceder. El Autor recurre a la palabra "infinito" para expresar la inefabilidad y trascendencia del hombre y de sus potencias; la emplea principalmente para afirmar la inconmensurabilidad, la infinitud del hombre en Dios sobre el plano científico experimental, desenmascarando así la falsedad de la "ciencia" materialista (N. de la R.).

Cuando el ambiente exterior llega al hombre mediante el pensamiento infinito de otro hombre, entonces hay un encuentro recíproco de infinitos, una impactante *conmoción* (de cum-movere: mover juntamente): el uno va hacia el otro, en un don recíproco de conocimiento.

¡Tengo lo que he dado!, decía el poeta.

En síntesis, el hombre es una continua libertad y conciencia de sí mismo *en conquista de amor,* libertad que le permite establecer su siempre nueva unidad libre consigo mismo, con los hombres, con el universo, con Dios. Incluso la propia ignorancia es vista con amor, cual invitación al conocimiento.

Sólo en la enfermedad mental, el hombre pierde su conciencia de grandeza infinita, la libertad de su pensamiento respecto de sí mismo se cierra en sí, en la negación de sí, en el miedo de sí y del ambiente, disociándose de sí y del ambiente.

Frente a esta naturaleza del hombre libre y liberado de sí mismo, naturalmente orientado hacia los demás, según la enseñanza de Jesús crucificado, el hombre "moderno", desde Lutero en adelante, consideró que el ambiente era más grande que él mismo, *tuvo miedo* y, consecuentemente, *entendió la propia libertad únicamente como libertad respecto de los demás,* para defenderse de los demás.

Baste recordar el difundido error científico de la vida concebida como *lucha por la existencia,* como si la vida no hubiese nacido y no naciese, siempre, de la *colaboración* del amor [2].

De aquí, la libertad entendido como libertad de Roma, del Papa, del Rey, del Noble, del trabajo, de los tabúes..., de Dios.

Así se ha llegado a sancionar, incluso por ley del Estado, la *libertad de la mujer de matar al propio hijo que ha concebido,* considerado enemigo mortal. Se ha llegado al *Estado laico,* que se libera de Cristo, de Dios, eludiendo *la responsabilidad del amor* hacia los ciudadanos.

Por eso el hombre vive contra natura, con el *miedo de dar* al infinito, con el miedo de Dios, que le pide amar. Y a este miedo y a esta fuga llama libertad.

A través de contradicciones, que sería largo enumerar, en el curso de cinco siglos, *el hombre ya no sabe lo que es la verdadera libertad,* la libertad de sí mismo, al infinito, en Dios.

[2] Cf. G. Vattuone, *Un falso scientifico,* Ed. del Centro di Comparazione e Sintesi, Rivista Responsabilità del Sapere, vol. LI-LII, Roma, julio-dic. 1957, pp. 269-274.

2. *¿Entonces, para Ud., el hombre moderno tiene alma de esclavo, es un hombre servil?*

R. Exactamente, como el mismo hombre moderno pareciera pretenderlo.

El hombre que pretende ser materialista, de hecho, según la naturaleza de la materia limitada y determinada, estará necesariamente sujeto al límite material; no puede jamás ser infinito, no podrá tener libertad.

Y ello tanto más cuanto que la *ciencia experimental materialista,* con sus sedicentes grandes descubrimientos, que no son, en realidad, sino *errores científicos,* ha dado su aval al límite material del hombre:

a) *La herencia psicológica,* mediante la cual se quería hacer al hombre —que nace sin pensamiento y constituye su pensamiento después de nacer— esclavo del pensamiento de los padres;

b) *la evolución,* que lo hace esclavo de un proceso material;

c) *el determinismo del ambiente,* material y de pensamiento, que coacciona la conciencia y el comportamiento del hombre;

d) *la vida como lucha por la existencia,* en el férreo ciclo del odio (lucha individual, del liberalismo; lucha de clases, del marxismo, etc.);

e) *el inconsciente,* que hace del hombre un títere en manos de un misterioso titiritero;

f) *el determinismo de los instintos,* sobre todo del instinto sexual, para justificar su anulación en la masa (Marx), etc.

Tenazmente, el hombre materialista ha sugerido a la filosofía y a las otras ciencias, las técnicas del límite, de la lucha y de la muerte, transportando al plano *individual* las viejas luchas entre reinos y pueblos: *cada hombre enemigo del otro,* en las revoluciones, en los asesinatos, incluso de los propios hijos.

Por esta buscada esclavitud científica, el hombre, con lógica coherencia, se sirvió de su inferioridad para negar *la propia directa responsabilidad* y para *justificarse por aquello que no hace.*

Si un estudiante, por ejemplo, es bochado en el colegio, la culpa será de los padres o de los maestros; si es esclavo de la droga, la culpa será de la sociedad; si se enferma de la cabeza, la culpa será de los otros, etc.

Al mismo tiempo, para poner otro ejemplo, al gestionar el seguro total de su salud, se autodefine incapaz (en los casos normales) de arreglarse por sí mismo.

Este hombre moderno, esclavo y gozador de la propia esclavitud, vive en continuo estado de defensa, por miedo al ambiente y a su propia responsabilidad.

El miedo de sí es la gran enfermedad del hombre moderno.

La mayor ofensa que se le puede inferir al hombre moderno es decirle: "¡Eres grande al infinito!". Porque de allí proviene su infinita responsabilidad.

3. Parece extraño, pero el gusto libertario moderno ¿no le parece que tiene alguna semejanza con el grito del pecado angélico: Non serviam! y es un dramático y colectivo consenso a la tentación demoníaca: Eritis sicut dii?

R. Su pregunta, después de haber puesto sobre el tapete el tema de la "libertad", como síntoma, nos hace entrar en el campo de los "por qué".

Los ángeles, en verdad, fueron las primeras "creaturas libres": espíritus puros inmortales, sabios, que vivían en paz, en la luz infinita de Dios, Padre amoroso.

Uno de ellos era su Jefe, el Príncipe de la Luz, Lucifer. Tratemos de penetrar en su interioridad.

Lucifer había vivido libremente en la propia filiación, en la propia cualidad de creatura libre de Dios, tanto que jamás había tenido la menor duda sobre su grandeza infinita en Dios, jamás había tenido necesidad de proyectos, viviendo bajo el ojo omnisciente de Dios, jamás había tenido nada que esconder de Dios, no tenía miedo de Dios.

Sólo que un día, en su inteligencia infinita, Lucifer se dio cuenta de que él, creatura libre, no tenía una ciencia exhaustiva del universo creado, ni de los "por qué" de lo creado, de que no sabía todo sobre su propio ser, sobre su nacimiento, sobre Dios.

En el discurso íntimo de la palabra pensada, a velocidad infinita y en contemporaneidad de infinito, Lucifer, no sólo libérrimo sino también sapientísimo gracias a la sabiduría infusa, se reconoció, con *injusto dolor* (era creatura y, como tal, era natural que fuese ignorante) *infinitamente ignorante,* y tal que jamás habría podido "comprender" (de "comprehendere" = contener) a Dios.

No fue Dios quien buscó la confrontación, fue Lucifer.

Lucifer fue presa del *miedo de la propia ignorancia,* miedo injusto, porque era creatura, le faltó *el deseo* infinito de conocer a Dios y, por primera vez, se sintió creatura libre disociada del

Padre (*primera disociación de la historia* de una creatura libre). Había mirado al Padre desde fuera, ya no era unidad en comunión con el Padre.

Y, naturalmente, *quedó aterrorizado por la perenne presencia del Padre omnisciente en su conciencia.* También el Padre, por primera vez, parecía mirarlo desde fuera, disociado de él. Y sintió, inmediatamente, un nuevo miedo: *el miedo de Dios,* ahora que se experimentaba extraño al Padre.

Sin más, su ignorancia infinita de creatura y su miedo de creatura, hicieron que considerase al Padre como *culpable de haberle dado la libertad infinita de la ignorancia infinita.*

La libertad, don de Dios, se convirtió en la persecución del Dios omnisciente, y su miedo de Dios creció hasta transformarse en terror al Dios omnisciente.

Lucifer, en su lúcida conciencia de hijo de Dios, de creatura libre de Dios, de creatura sabia de Dios, hubiera podido arrodillarse y pedir perdón a Dios; pero no era ya libre de ser grande al infinito en Dios, *en la primera incomunicabilidad de la historia de las creaturas libres.*

De ahora en adelante, ya no era iluminado sino enceguecido por la luz del Dios inescrutable; no podía ya liberarse *del miedo de la propia ignorancia infinita ni del miedo de Dios.* Lucifer fue *el primer esclavo de sí mismo* en la historia de las creaturas libres.

Entonces se encontró solo, con la conciencia de la propia ignorancia y del miedo de la propia ignorancia, ciego al conocimiento de su realidad de creatura libre, y a velocidad infinita y en contemporaneidad de infinito, en el discurso íntimo de la palabra pensada, se cerró *en la contemplación de su propia inteligencia infinita,* que lo persuadió a ser *autónomo,* haciéndose regla de la verdad, en confrontación con Dios. Y se puso la máscara de Dios: *non serviam!*

Lucifer, ya vuelto Satanás, quiso tener alguien sobre el cual prevalecer, para poder perderlo, y fue así que repropuso a Adán y Eva, sapientísimos, inmortales, conciencias pacíficas de creaturas libres en Dios, *su mismo iter maldito:* su comprobada ignorancia de creatura, su miedo de la propia ignorancia de creatura, el deseo innatural a una creatura de colmar su ignorancia de creatura: *eritis sicut dii!*

Adán y Eva conocieron así lo que ignoraban: la disociación de Dios, la ignorancia total, el dolor, la muerte. Gracias a Dios intercedió la Redención.

Sin embargo el hombre moderno ha querido prescindir de la Redención. Como apóstata que es, consciente de su propia infinitud en Dios por la revelación de Cristo, dolorosamente penetrado por la omnisciencia de Dios, mientras más avanza en la conquista del conocimiento de la materia limitada y determinada, *más ignorante se descubre y su deseo infinito de conocimientos se convierte en su tormento y su condena.* Nunca más tendrá alegría. Como si él tuviera que crear, no teniendo sino que descubrir las leyes de lo creado.

Satanás se le presenta con su mismo proceso, lo hace resplandecer ante su propia inteligencia infinita y logra que se enamore, como Narciso, de sí mismo, de sus inventos técnicos, maravillosos por cierto, si bien continuamente superados por él mismo en su carrera contra la ignorancia, lo encierra en el límite de la materia (hedonismo y poder material), de modo que se engañe creyendo no ver más su propia ignorancia y, por fin, *le ofrece la corona, para que él, con sus propias manos, se la ponga en la cabeza*: "Yo como Dios".

A semejanza de Satanás, el hombre moderno odia al Dios omnisciente. El hombre moderno es el esclavo de Satanás, que ríe.

4. *En el contexto de lo que Ud. me está diciendo, recuerdo ahora que Marcel afirmaba que la "libertad de pensamiento" no era sino una expresión de la soberbia*

R. El "libre pensamiento" supondría un hombre capaz de inteligencia infinita y de libertad infinita, al punto de ser autor y juez de sus propias leyes, gobernando así de manera autónoma su propia existencia.

En este caso, el hombre debería conocer todo el bien y todo el mal, para poder, automáticamente, en cada instante, a velocidad infinita y en contemporaneidad de infinito, elegir sólo el bien para su existencia, en respuesta al instinto u orden vital de la conservación de la propia existencia. *El hombre, para gozar del "libre pensamiento" debería ser omnisciente.*

Pero, según ya hemos visto, el hombre recién nacido es totalmente ignorante, como lo muestra la experiencia, y debe modelar su pensamiento, propio y personal, uno y único y, como tal, diferente de hombre a hombre. Además, un hombre ignora el pensamiento de otro hombre.

Nacido ignorante, mientras más estudia, el hombre ve crecer la propia ignorancia. De la ignorancia, el error del hombre: *errare humanum est!*

Por eso el hombre tiene necesidad de cambiar frecuentemente sus propias leyes, porque al hacerlas a menudo se equivoca. *Sólo Dios no ha tenido necesidad de modificar las leyes del universo ni los mandamientos.*

La afirmación, por tanto, del "libre pensamiento" es una afirmación contra la naturaleza del hombre ignorante, *una máscara para cubrir la propia conciencia de ser ignorante y el propio miedo de ser ignorante.*

En realidad, el hombre, mediante su pensamiento libre y abierto al infinito, se forma *la conciencia natural de ser grande al infinito en Dios, y nunca puede equivocarse engrandeciéndose más y más,* ya que no puede llegar a ser más que el infinito que Dios ha destinado para él.

El hombre puede equivocarse sólo haciéndose pequeño, inferior, como Satanás, por causa de la propia ignorancia, hasta convertirse en *esclavo del propio miedo de ser creatura libre e ignorante.*

Entonces, como hemos visto, *se pone la máscara de la soberbia,* del "libre pensamiento": *eritis sicut dii.*

La llamada "soberbia" —así como el "libre pensamiento"— es siempre la máscara que cubre el miedo del hombre ignorante.

El hombre que se sabe "grande" no tiene necesidad de jactarse de ello.

5. *Entrando en un plano más histórico, ¿qué relación encuentra Ud. entre la exaltación de la libertad y la protesta de Lutero?*

R. La exaltación de "libertad respecto de los otros", propuesta por el materialismo renacentista ("chi vuol esser lieto, sia: di doman non v'è certezza!), conduce, como ya lo hemos dicho, al *error de la libertad de los esclavos.*

Todos los "grandes" del Renacimiento eran católicos, que habían recibido de la Iglesia la enseñanza acerca de lo infinito y de la libertad responsable del hombre, en base a la Suma Teológica de Santo Tomás y a la Divina Comedia del Dante, obras ambas que presentan a Dios como el último fin.

Pero poco a poco el hombre fue teniendo cada vez más miedo del ascenso y de la ascesis, se fue creando el miedo de la propia ignorancia, el miedo de sí, el miedo de Dios, *como si razonara más* (¡él, que se estaba volviendo racionalista!), al punto de poner sobre la propia ignorancia infinita la máscara de Dios, con ocasión del primer gran error moderno del "libre pensamiento", que

implica la abolición del concepto universal de jerarquía, la abolición de Dios.

Lutero, que *en términos psicopatológicos* ya vivía como esclavo del miedo de sí, para buscar una explicación y justificación de su propia esclavitud de conciencia y de su propia incapacidad para una verdadera ascesis, tomó al vuelo el "libre pensamiento", y endosando la máscara de grandeza, sostuvo la "libertad respecto de los otros" (de Roma, del Papa, del Magisterio, etc.) y no respecto de sí mismo.

Lutero no ama, odia. Su misma vida privada es un derrumbe progresivo de *su señorío sobre sí mismo y de su libertad respecto a sí mismo,* de esa libertad que había jurado a Cristo, en la libre elección de la Cruz.

Luego, en la ilusoria tentativa de excluir toda responsabilidad suya directa, *inventó el segundo error fundamental del hombre moderno: la negación del libre albedrío.*

Satanás había inventado *el error del libre pensamiento;* Lutero agrega *el error del servo arbitrio,* realizando *la perfecta contradicción entre el pretendido propio libre pensamiento y la negación de la propia libertad.*

Su negación de la propia libertad, su reconocimiento del propio *miedo de no ser libre de sí, tal es la base psicológica de la protesta de Lutero contra lo externo, contro los "otros".* De ahí que su protesta haya asumido conocidos perfiles políticos, ruinosos para Europa y para el hombre arrastrado por el error.

Los obispos y los teólogos católicos alemanes, que permanecieron fieles a Roma, consideraron *personales* y pretextuosas, intrínsecas a su conciencia esclava, las motivaciones "externas" de la protesta de Lutero. Tan alemanes como él, también ellos advertían los males del tiempo y de la Iglesia, pero los veían con amor por el hombre, por la Iglesia, por Cristo, en la libertad de sí mismos, en la visión única del amor de Cristo.

La protesta de Lutero fue, por tanto, la manifestación de la insuperable protesta contra sí mismo, de su no aceptación de sí mismo, la máscara, para no verse a sí mismo.

6. *También el proceso antropocéntrico de los últimos siglos, pasando por el Iluminismo y la Revolución Francesa, a pesar de la aparente exaltación del hombre, parecería estar en relación con su degradación...*

R. Exactamente. Aquí se cumple aquello de: Post hoc, ergo propter hoc!

La reducción del hombre en el límite de la materia sufre de una contradicción fundamental. *El infinito, de hecho, contiene en sí la libertad.*

Se dice que el hombre es infinito y libre. Bastaría decir: el hombre es infinito, abierto al infinito.

Por tanto, *cuando se niega el infinito y Dios, no se puede hablar de libertad del hombre,* materia forzada y determinada ("chi vuol esser lieto, sia: di doman non v'è certezza").

La historia moderna —siguiendo el filón materialista que se ha hecho predominante— es un error continuado en *el error de la libertad de los esclavos.*

Como ya lo hemos dicho, *la ciencia experimental materialista se jacta* de haber demostrado la total esclavitud del hombre (herencia psicológica, evolución, determinismo del ambiente, inconsciente, lucha por la existencia, democracia, Estado laico, exclusión del infinito, de Dios). Todos errores "científicos".

Aquello que no alcanzó Lutero fue completado por Marx, que anula al hombre en la masa (y anula a Dios), y por Freud, que anula al hombre en el inconsciente (anulando a Dios, que es conciencia).

7. *Esta clausura del hombre en sí mismo, ¿no ha encontrado una expresión en el ámbito de la psiquiatría?*

R. La concepción materialista del hombre ha llevado a la actual quiebra de casi todas las psiquiatrías y psicologías en vigencia.

En efecto, la llamada "Psicología Clásica" hacía de la "mente" o "psiche" o "pensamiento" un producto bioeléctrico, bioquímico, del cerebro material, limitado y determinado, y dirigía al cerebro la cura de la enfermedad mental.

El Psicoanálisis y derivados por el estilo, sobre la misma base materialista, reducen al hombre al inconsciente y al determinismo de los instintos, de la evolución, etc.

En realidad, la Psiquiatría, como rama de la medicina, *desde el punto de vista médico,* no conoce la anatomía, la fisiología de la llamada "psiche". Repitamos: la anatomía y la fisiología de la "psiche".

El "gran" Jung escribía: "Nosotros no sabemos lo que es la psiche más de lo que sabemos qué cosa es la vida. Se trata de misterios, que se interpenetran mutuamente y nos dejan en una incertidumbre absoluta respecto de la cuestión de hasta qué punto

yo soy el mundo y hasta qué punto el mundo soy yo". Y prosigue: "Todo científico libre de prejuicios admitirá que la psiche es una estructura extremadamente compleja. En el grado en que se puede estudiar desde un punto de vista biológico, tratando de explicarla en términos de factores orgánicos, se nos muestra circundada por otros infinitos enigmas, cuya solución tiene exigencias que ninguna ciencia, singularmente tomada, como la biología, está en condiciones de satisfacer" [3].

Refiriéndonos a estas palabras hemos escrito: "Jung define su ignorancia total acerca del misterio de la 'psiche'. Nos preguntamos: *¿es científico proceder a llamados descubrimientos o inventos sobre el plano de la ignorancia?* Adviértase bien que esta ignorancia científica de Jung es la misma de Freud, de Adler y de todo el mundo científico médico, que se interesaba por el hombre y la enfermedad mental" [4].

En consecuencia, como se comprende bien, la enfermedad mental es *la gran desconocida* y su presunta curación es puramente empírica, según las varias interpretaciones, cual lo demuestra el fracaso mundial de casi todas las psiquiatrías.

No sólo, sino que tales psiquiatrías son también un continuo sugerir al hombre interpretaciones de sí contra natura, con repercusiones sociales negativas, de alcance internacional incalculables.

Repitamos, pues, ¿qué es la "psiche" o "mente" o "pensamiento"? ¿Qué es la enfermedad mental? ¿Científicamente, experimentalmente?

S. Como psiquiatra, ¿piensa Ud. que el hombre moderno es un hombre enfermo? Y, en tal caso, ¿cómo caracterizaría tal enfermedad? ¿Cuál sería su diagnóstico clínico?

R. El hombre moderno materialista, indudablemente, vive en continua contradicción consigo mismo: por un lado, el límite y el empeño de la materia, por el otro, el misterio de su "psiche" o "mente" o "pensamiento", que escapa a toda directa observación suya y que, sin embargo, *es el testigo de su ignorancia infinita,* al punto de que ya no puede huir más a sí mismo.

No han pasado tantos años desde que vimos cómo se diluía la pretensión luciferina —yo como Dios— de los hombres a la conquista de la luna, al tomar inmediata conciencia de los límites del espacio. El mismo quehacer atómico parece convaldiar la nega-

[3] Jung, *Inconscio, occultismo e magia,* Newton Compton, 1976, pp. 191-203.

[4] G. Vattuone, *Il fumo di Jung,* en Seminari e Teologia 11 (1979) 42-54.

tiva de su poder satánico, que recae sobre él; su mismo poder excepcional de infinito está contra él, contra el hombre moderno.

Por eso, el hombre moderno, hemos dicho, vive de miedo de sí, miedo del límite que ha querido y que no querría, porque tiene miedo de su infinitud. Y en el colmo de la vileza, se tapa los ojos, para no verse.

En el año 1984, un gran neurólogo, catedrático, a una pregunta acerca del infinito, respondía:

—"¿Y el infinito individual, la supervivencia, la eternidad?

—"No creo en estas cosas... pienso que todos hemos venido de las estrellas y tornaremos a las estrellas. Es justo que, en un determinado momento, cada uno de nosotros termine el ciclo de una eternidad cósmica y colectiva".

Esto significa no querer ver ni siquiera el infinito del propio pensamiento y reducirse a las estrellas, materia incandescente, limitada y determinada, sin querer preguntarse al menos cómo y por qué.

En consecuencia, el hombre del límite, desesperado, intenta, continua pero inútilmente, romper el límite con el alcohol, la droga, el deporte, la música aullada, el sexo, el dinero, el movimiento, la velocidad, los rascacielos, el llamado *éxito.*

Al mismo tiempo, el hombre moderno, *inseguro de sí,* es el hombre más asegurado de todos los tiempos, desde la cuna al ataúd, pero de los "otros" (el revés de la libertad de los otros), del Estado, reconociéndose incapaz de valerse por sí mismo, desde la cuna al ataúd. El hombre moderno es el hombre de la "pensión", por lo cual, *a los veinte años ha ya definido en el límite su mañana,* también económico y social.

Todo el mundo capitalístico asegurativo, comprendido el Estado, bajo el signo del progreso y de la libertad del miedo, *vive sobre el miedo del hombre,* que es fomentado con cuidado: *seguridad obligatoria, miedo obligatorio.*

El hombre moderno tiene miedo del trabajo y lo elude, tiene miedo de la propia casa, de la propia ciudad, se evade y muere en automóvil... divirtiéndose.

El hombre moderno evita e ignora al prójimo; ni siquiera cuando se topa con él le dice: "Buenos días"! Han pasado ya los tiempos en que cuando dos se encontraban por la mañana se daban un saludo simple, pero que rompía los límites de la tierra y del cielo: "¡Alabado sea Jesucristo!".

El hombre moderno tiene miedo del amor y se limita al sexo, tiene miedo de los hijos y los mata en el seno.

El hombre moderno tiene miedo de sí y se declara inferior a todos sus ignorantes antepasados, los cuales asumían por sí mismos la responsabilidad de toda la vida *al infinito,* y acaba por suicidarse.

El hombre moderno tiene miedo de la verdad y responsabilidad del arte y se apacienta con lo abstracto, con la nada, como con la nada de tantos "juguetes" técnicos que pronto tira.

El hombre moderno, clínicamente, es un disociado deprimido en fuga, agravado por el hecho de que sabe que posee el infinito que se quiere negar.

Pero su infinito, que es Dios, espera la revancha del hombre sobre Satanás.

9. *Finalmente, ¿cuáles son, a su juicio, los remedios a esta enfermedad social, que ha hundido sus raíces en el alma del hombre de nuestro tiempo?*

R. El remedio de fondo es evidente: volver a la realidad de la conciencia del hombre.

El hombre debe reconquistar la verdadera conciencia de ser grande al infinito y libre hasta Dios, para reconstruir su unidad libre, en colaboración y jerarquía, consigo mismo, con los hombres, con el universo, con Dios.

Desde el punto de vista médico, la ciencia experimental libre de la coacción materialista debe llevar la guerra al seno mismo de la ciencia materialista, para revelar *la falsedad científica del hombre "moderno"*, la moderna falsificación del hombre.

El hombre debe retomar el coraje del infinito, en la alabanza a Dios.

GIUSEPPE VATTUONE

TIEMPO

El hombre es criatura de memoria y esperanza. Por esos dos polos gira su mundo de tiempo. Por esos dos polos se cierra el círculo del tiempo, símbolo de eternidad. La Iglesia, peregrina, expresa sobre el acorde de la memoria y la esperanza su palabra eterna: la palabra que dice el día al día y el año al año. Ahora en Adviento, espera lo que guarda en su memoria, conmemora lo que guarda en su esperanza: anuncia el nacimiento de Cristo, que ha sido, y recuerda la segunda venida, que será. Memoria y esperanza eficaces, que se abrazan como la misericordia y la verdad, como la paz y la justicia; pasado y futuro intemporales, que expresan el presente; conmemoración y anuncio que velan, que revelan la Presencia, en medio del Canon.

CARLOS A. SÁENZ

LA RELIGION POLITICA

*Louis Salleron es una de las figuras más significativas del catolicismo francés contemporáneo. Su labor intelectual ha sido y es intensa. Colaborador asiduo de "La Pensée Catholique", "Itinéraires", "L'Aurore" y otras publicaciones periódicas, ha escrito también varios libros sobre temas espirituales, políticos, económicos y sociales. Entre otros podemos citar: "La Terre et le Travail", "La France est-elle gouvernable?", "Autorité et commandement dans l'entreprise", "Le fondament du pouvoir dans l'entreprise", "L'organisation du pouvoir dans l'entreprise", "Liberalisme et socialisme du XVIII*e *siècle à nos jours", "La Nouvelle Messe", "Ce qu'est le mystère à l'intelligence", "Foi..." etc.*

Es difícil poner título a un artículo en el que se propone examinar una cuestión difícil y cuya dificultad radica precisamente en el hecho de que ningún vocablo puede precisarla ni evocarla con exactitud. Lo que yo querría encarar ahora no me resulta perfectamente claro. Se trata de la idea que como referencia suprema se impone a la acción política en el plano nacional o internacional en un época dada, sea que esta época englobe décadas o siglos o hasta milenios. Se puede hablar de ella empleando la palabra "legitimidad", como yo mismo lo he hecho con anterioridad. Se puede decir también "religión", como igualmente ya lo he hecho. Podría recurrirse al lenguaje filosófico, recurriendo a los términos de "substancia", "esencia", "principio", "impulso vital", etc. O podría atenerse a la simple palabra "verdad". La variedad del vocabulario disponible deriva del hecho de que la cuestión puede ser abordada desde los ángulos más diversos.

Mi punto de partida es una *comprobación.* Yo *compruebo* que en Francia hay *una idea* que es tenida por *la verdad política* y que se impone siempre en definitiva como *legitimidad,* es decir, como regla superior del derecho nacional que el *poder político* impone a su vez a todos los ciudadanos mediante el aparato de

sus instituciones. La referencia suprema que constituye esta idea se encarna en una palabra que puede cambiar. Durante mucho tiempo fue "república", después "democracia". "Socialismo" va tomando luego la delantera cada vez más. El paso de una palabra a otra se atenúa mediante combinaciones. Se habla de "democracia social", de "socialismo democrático", de "social-democracia", de "república democrática y social", etc.

¿Cuál es entonces esa idea?

¿Cuál es la idea que está en el corazón de la república, de la democracia, o del socialismo?

¿Cuál es esta idea que, en Francia, es, políticamente, constitutiva de la legitimidad?

Aparentemente, la respuesta a todas estas cuestiones debería encontrarse en la Constitución. Pero nosotros hemos tenido ya no sé cuántas Constituciones, y su número mismo prueba que ellas no han tenido otro objeto que adaptar a las circunstancias un aparato institucional que no pusiese jamás en tela de juicio la idea constitutiva de la legitimidad. *Esta idea es la de la Revolución, es decir la que provocó la Revolución y que ésta proclamó en 1789.*

La Constitución del 4 de octubre de 1958 declarólo en su preámbulo: "El pueblo francés proclama solemnemente su adhesión a los Derechos del Hombre y a los principios de la soberanía nacional, tal como han sido definidos por la Declaración de 1789, confirmada y completada por el preámbulo de la Constitución de 1946". Un siglo antes, después del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, la Constitución del 14 de enero de 1852 declaraba:

"El Presidente de la República, considerando que el pueblo francés ha sido llamado a pronunciarse sobre la resolución siguiente:

> "El pueblo quiere el mantenimiento de la autoridad de Luis-Napoleón-Bonaparte, y le confiere los poderes necesarios para hacer una Constitución de acuerdo con las bases establecidas en su proclama del 2 de diciembre";

"Considerando que el pueblo ha respondido afirmativamente por siete millones quinientos mil sufragios,

"Promulga la Constitución cuyo tenor es el siguiente:

> "Art. 1º) — La Constitución reconoce, confirma y garantiza los grandes principios proclamados en 1789, y que son la base del derecho público de los franceses".

En síntesis, la legitimidad nacional es *"los grandes principios"* de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789, ulteriormente puesta a la cabeza de la Constitución del 3 de septiembre de 1791:

"Art. 1) — Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos (...)

"Art. 3) — El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación (...).

"Art. 6) — La Ley es la expresión de la voluntad general (...)", etc.

Más o menos modificados en su expresión con el curso de los tiempos, estos grandes principios no han cambiado jamás en su substancia. Desde 1789 el Poder es legítimo en Francia cuando procede de los individuos por elección y reconoce los Derechos del Hombre.

¿Entonces, dónde está la dificultad? En el plano constitucional no la hay, o sería insignificante. Pero nosotros advertimos bien, o mejor dicho sabemos, comprobamos que esta *legitimidad constitucional* no es la *legitimidad suprema*. No es sino una legitimidad jurídica, la cual, en sí misma, depende de una legitimidad superior, bien evocada, por lo demás, con los términos de "grandes principios". *Los grandes principios no se identifican con la Constitución, la fundamentan.* Son de una naturaleza que no es constitucional o jurídica. Son de la naturaleza de todo principio que sea "causa, origen o elemento constituyente" (Robert). Brevemente dicho, son de naturaleza filosófica, metafísica, o religiosa.

Una palabra resume los principios constitutivos de nuestras constituciones: la palabra *Hombre*. La legitimidad social radica entera en esta proposición única: *Todo poder viene del hombre.* Por cierto, una proposición tan general es ambigua y soporta todas las exégesis posibles, pero su contexto histórico la hace perfectamente clara. Hasta 1789, *todo poder venía de Dios* (omnis potestas a Deo); los "grandes principios" sustituyeron con el Hombre a Dios como fundamento del Poder. La legitimidad nueva fue radicalmente opuesta a la antigua. La democracia dejó de ser una modalidad entre otras, tan legítima en sí como otras, para la designación de los titulares del Poder; pasó a ser el gran principio (filosófico, religioso) que fundamenta la *legitimidad* del Poder [1].

Cuando se tienen presentes en el espíritu estas consideracio-

[1] Cf. "Las Dos Democracias", de Jean Madiran (N.E.L.)

nes tan simples e incontestables, se comprende fácilmente la historia de Francia desde 1789 a nuestros días.

Se la comprende ante todo en su *vocabulario.*

*

* *

Hemos dicho que la legitimidad se ha encarnado sucesivamente en la república, la democracia y el socialismo. Veamos por qué:

1) *La República* — Políticamente, la Revolución de 1789 se manifiesta por el derrocamiento de la monarquía y la institución de la república. La palabra "república" encarna entonces los grandes principios, que fundamentan la nueva legitimidad. Frente a las restauraciones monárquicas y a los intervalos plebiscitarios que desequilibran más o menos el juego de dichos grandes principios, la República es la palabra que congrega a los que querrían fijar la legitimidad en las costumbres y en las instituciones.

2) *La Democracia* — Consolidada por la victoria de 1918, sin temer más a mayorías realistas en las elecciones. La República tiende a enraizar sus grandes principios en la Democracia que es el vocablo aceptado por los anglosajones. La Sociedad de las Naciones, nacida del tratado de paz, no podía vincular los Derechos del Hombre y el régimen electoral a la República, con lo que habría empezado por excluir a Gran Bretaña, su monarquía y su imperio. El mundo estaba maduro para la Democracia, cualquiera fuese la denominación de los regímenes políticos que se proclamasen. ¡Sea pues la Democracia! ¿La legitimidad francesa quería que se fuese republicano? Se lo será igualmente siendo demócrata. A lo de "verdadero republicano" se añade lo de "demócrata auténtico".

3) *El Socialismo* — La derrota del nazismo en 1945 llevó al cenit el prestigio de los Estados Unidos y de la U.R.S.S., pero por múltiples razones, bastantes evidentes, fue la U.R.S.S. la que más provecho obtuvo entre nosotros. El "socialismo" devino así la quintaesencia de la legitimidad republicana y democrática. Evocaba el "trabajo" más que la "ciudadanía" y corresponde, por otra parte, a una situación social en que los problemas económicos dominaban sobre los problemas políticos. Un verdadero republicano, un demócrata auténtico no podía ser sino socialista.

4) *La legitimidad* — Si bien la República, la democracia y el socialismo encarnaron sucesiva y sintéticamente la legitimi-

dad, esta palabra dejó de ser usada durante un siglo y medio. Al comienzo, la República no la necesitaba. Pasada la aventura napoleónica, Talleyrand asoció la idea de legitimidad a la monarquía tradicional. La palabra quedó ligada al fenómeno dinástico. Sin embargo, como era necesario que el Poder y su ejercicio fuesen legítimos, los republicanos inventaron la expresión "legalidad republicana", que significa, exactamente, "legitimidad republicana". La expresión es curiosa pero perfectamente lógica. Si "legitimidad" significa "conformidad con la ley", la ley, a la cual ella se refiere, tiene un carácter absoluto bajo el cual se percibe cierta realidad ontológica más o menos trascendente, cosa que no parecería conveniente a un verdadero republicano. La "legalidad", al contrario, es la conformidad con la ley positiva. Pero ley positiva es aquella que ha sido promulgada por el Poder surgido de elección. No podría haber otra ley que la ley positiva que emana del pueblo soberano. La legitimidad es y no podría ser sino la legalidad republicana.

En 1940 el desmoronamiento de la Tercera República planteó la cuestión de la legitimidad. ¿La palabra fue entonces pronunciada? No lo recordamos. Pero el mariscal Petain se empeñaba en que su gobierno no pudiese ser discutido y, así, de acuerdo con la legalidad republicana, fue promulgada la ley constitucional del 10 de julio de 1940 cuyo artículo único quedó redactado de esta manera: "La Asamblea Nacional confiere todo poder al gobierno de la República, bajo la autoridad y la firma del mariscal Petain, a los efectos de promulgar, mediante uno o más actos, una nueva Constitución del Estado Francés. Esta Constitución deberá garantizar los Derechos del Trabajo, de la Familia y de la Patria. Será ratificada por la Nación y aplicada por las Asambleas que ella misma habrá de crear".

Sin embargo no fue, sino en 1944, durante la Liberación, que reaparecieron simultáneamente, la idea y la palabra legitimidad. El general de Gaulle había sido plebiscitado realmente antes de cualquier procedimiento jurídico, como lo había sido cuatro años antes el mariscal Petain. ¿Se consideraría él heredero de los poderes del mariscal o de los de la Tercera República? Eligió una tercera solución. Negando toda legitimidad al gobierno del mariscal Petain y considerando que la legitimidad de la Tercera República había muerto con el advenimiento del mariscal, consideró que la legitimidad del Poder había estado encarnada en su sola persona a partir del 18 de junio de 1940 y que no se podía hacer otra cosa que instituir una Cuarta República, conforme a los grandes principios: elecciones, Derechos del Hombre, etc. Y es lo que hizo.

Se podría estudiar el sentido exacto que el general de Gaulle

daba a la palabra "legitimidad", pero ello nos llevaría demasiado lejos. Por lo demás, lo que nos importa aquí es la palabra misma y la restauración de su empleo contra la tradición republicana. Siguiendo al general, Don Miguel Debré la utilizó frecuentemente. Desde 1950, él precisó sus elementos constitutivos, bastante alejados de los grandes principios [2].

Baste lo dicho en cuanto al *vocabulario*. Pero el vocabulario no es todo; no es sino un poco, aunque esto poco sea revelador. Para comprender la historia de Francia a partir de 1789, es menester saber cuál es, más allá de las palabras, el *fundamento real* de la legitimidad y cuáles son sus *guardianes* o sus *intérpretes*. La letra mata; el espíritu vivifica. ¿Cuál es el *espíritu* de la legitimidad política en Francia, a partir de la Revolución?

*

* *

Henos aquí en plena filosofía, en plena metafísica. Digamos, más exactamente, en plena *religión*. Pues la filosofía, aun en su nivel metafísico, supone el recurso a la inteligencia y la razón. Mientras que la *fe* es constitutiva de la religión. Y, estamos aquí en el dominio de la fe, aunque ésta haya sido construida sobre la filosofía.

Se podría pensar que todo Poder político designado mediante elección es legítimo. Lo es, en efecto, en el nivel constitucional, en el nivel jurídico, en el nivel de la letra. Pero no es plenamente legítimo, es decir metafísica, espiritual, religiosamente legítimo sino cuando los guardianes de la legalidad republicana lo consideran tal. En realidad ellos lo consideran tal, si en su ejercicio no se aparta demasiado del dogma; en caso contrario lo echarán abajo en el momento oportuno para restablecer la armonía entre la letra y el espíritu de los grandes principios.

¿Cuál es el espíritu? ¿Cuál es el dogma? El espíritu, el dogma, es que el Poder viene del hombre, en el sentido preciso de que no viene de Dios. He aquí la religión, el objeto de fe. La consecuencia filosófica tal vez no sea necesaria, pero está históricamente determinada por el hecho de que el dogma fue proclamado en una Revolución que subvirtió, invirtió, dio vuelta, desde sus cimientos hasta su cúpula, *todo* el orden social precedente, en su teología, su filosofía, sus instituciones y sus tradiciones. El Soberano no es ya la Nación o el pueblo, sino ese pueblo invi-

[2] Cf. mi conferencia del 15 de abril de 1959 en C.E.P.E.C., sobre: "Poder y Legitimidad" (incluida en mi libro: *¿Francia es gobernable?*).

tado, condenado a ser él mismo tal como el dogma y la filosofía lo hacen: soberano. Con ayuda de la demagogia no tendrá dificultad en hacerse cada vez más pueblo cobijándose constantemente bajo la Revolución que es su Revelación original y permanente.

La legitimidad política es así simplemente la religión que se hace hombre, o el hombre que se hace Dios en la inmanencia y el devenir de una biología colectiva que evoluciona bajo el signo evidente del Progreso. La nueva fe está expresada por la izquierda. El que no la profesa en su integralidad, pertenece a la derecha [3]. Los católicos, si proclaman su catolicismo, o si, por lo menos tácitamente, no lo repudian, no pueden ser verdaderos republicanos, auténticos demócratas. Son, lo quieran o no, herejes. Son de la Derecha.

Toda la historia de Francia, desde 1789 a 1914 con evidencia, desde 1914 a 1940 de una manera más tamizada, ilustra esta verdad elemental. Mil quinientos años de cristiandad, mil años de monarquía, no se pueden abolir, sin embargo, en pocos años. El pueblo francés permanece católico. Y hasta permanece realista. ¿Cómo entonces puede soportar y aun elegir dirigentes que son anticatólicos y republicanos? ¿Cómo estos últimos pueden volver al poder cuando por un tiempo lo pierden? ¿Y cómo pueden ejercerlo en lo esencial, cuando aparentemente han sido excluidos?

Tenemos aquí uno de los más misteriosos o, al menos, de los más difíciles problemas del fenómeno político. Para intentar resolverlo sería menester analizar: 1) la evolución de las sociedades, las razones y los procesos de esta evolución, etc.; 2) la psicología de las masas; 3) las relaciones entre la fuerza (que forja la opinión) y la opinión (que forja la fuerza); 4) las relaciones entre el Poder y la Libertad; 5) el juego de las ideas y de los intereses enfrentados, etc., etc. Lo que cabe afirmar es que cualquier sociedad política que pretenda fundarse sobre la libertad, es decir sobre el derecho de los ciudadanos para designar a los titulares del Poder, está condenada a una inestabilidad generadora de auto-destrucción, a no ser que posea en su seno un organismo más o menos oculto, capaz de mantenerla en su unidad y en su permanencia. Dicho de otra manera, bajo el Poder oficial, elegido y revocable, debe existir un Poder invisible, lo suficientemente coherente y poderoso para mantener en la vía recta al Poder oficial.

A este Poder invisible Maurras lo identificó con lo que él

[3] Ver: *"La Derecha y la Izquierda"*, de Jean Madiran (N.E.L.)

llamaba los cuatro estamentos confederados: protestantes, judíos, franc-masones y metecos. Hoy en día diríase mejor la franc-masonería, el comunismo y el capitalismo. Estas tres entidades comprenden diversas corrientes de origen extranjero (U.R.S.S., Norteamérica, judaismo, etc.), siendo paradojalmente la franc-masonería, la entidad más dividida por ser la más antigua. Estas minorías gobiernan a Francia. La *religión* que ellas le imponen es el *humanismo democrático,* es decir, religiosamente un humanismo medio-ateo, medio-deísta, y, políticamente un humanismo medio-liberal, medio-socialista. Todo lo que en Francia es católico por tradición, es decir, el 80 % de los franceses, viven bajo un régimen que los tolera, que se nutre de ellos, que devora su substancia... pero cuyo juego de instituciones no permite pensar que ese régimen desaparecerá sin la propia desaparición de todos ellos. La conciencia que ellos tienen de este drama ha sido admirablemente expresada por Jacques Perret en su prefacio al caballero Des Touches [4].

Este estado de cosas plantea dos cuestiones: 1) ¿Cómo un país puede aceptar duraderamente un régimen que lo mata? 2) ¿Cómo podría salir de él?

Es de temblar la idea de que pudiera no haber respuesta.

LOUIS SALLERON

(Versión castellana de Santiago de Estrada)

[4] Itinéraires Nº 228, diciembre de 1978.

SAN MARTIN Y EL LIBERALISMO *

Iª PARTE. SAN MARTIN ANTE EL LIBERALISMO

A los siete años de su vuelta a Buenos Aires, cuando elevó su renuncia como General en Jefe del Ejército de los Andes, el 31 de julio de 1819, San Martín escribió: "Hallábame al servicio de España el año de 1811 con el empleo de Comandante de Escuadrón en el Regimiento de Caballería de Borbón, cuando tuve las primeras noticias del movimiento general de ambas Américas; y que su objeto primitivo era su emancipación del Gobierno Tiránico de la Península. Desde ese momento me decidí a emplear mis cortos servicios a cualquiera de los puntos que se hallaban insurreccionados: preferí venirme a mi país nativo,..." [1].

He aquí el pensamiento que conmovió al joven Teniente Coronel de 33 años, que lo decidió a sacrificarlo todo. La Península Ibérica en su casi totalidad estaba bajo el yugo napoleónico impío, duro y sangriento. Pero sabía, por sus padres y por propia experiencia de más de veinte años en el Ejército Español, del despotismo y decadencia de la dinastía borbónica que había perdido a España.

En 1700, por un testamento y la fuerza de las armas, los españoles tuvieron el primer rey Borbón, Felipe V, francés, nieto de Luis XIV, el Rey Sol. Con los Borbones llegó a España el absolutismo ilustrado, uno de los jalones del liberalismo, que con el aumento del poder centralizante, se arrogó el derecho divino: "El rey recibe la autoridad regia directamente de Dios" [2] y puso el acento en "un ideal nuevo de ilustración, de nego-

* Este trabajo consta de cuatro partes: Iª, la que se expone aquí. IIª: San Martín contra el liberalismo. IIIª: Los liberales contra San Martín. IVª: San Martín se libró del liberalismo.

[1] Archivo General de la Nación (AGN) X-30-3-1.

[2] L. Castellani, *Esencia del liberalismo*, Bs. As., 1976, p. 140.

cios,... de explotación de los recursos naturales. Las Indias dejaron de ser el escenario donde se realizaba un intento evangélico para convertirse en codiciable patrimonio", explicó Ramiro de Maeztu [3]. La masonería inglesa y portuguesa penetraron hondamente en la corte española de Fernando VI y lograron la consolidación de la usurpación portuguesa en vastos territorios rioplatenses a expensas de las misiones jesuíticas guaraníes, y en la Colonia del Sacramento, que dominaba el Plata, varias veces conquistada por la sangre americana y perdida por el Gobierno peninsular. Recordaban bien los rioplatenses el ignominioso tratado de Permuta de 1750 y el de París, que en 1763 detuvo el arrollador avance del ilustre Teniente General Don Pedro de Cevallos sobre Río de Janeiro, después de haber derrotado la primera invasión inglesa (1763), destruidas las fuerzas portuguesas y reconquistado Río Grande.

Esto, San Martín lo sabía porque su padre Don Juan de San Martín llegó de Teniente en 1765 al Río de la Plata, fue instructor en el Ejército de Cevallos, estuvo en el sitio de la Colonia, y en la Guardia del Arroyo de las Víboras y de las Vacas, en la Banda Oriental. Allí lo sorprendió el acontecimiento que Menéndez y Pelayo consideró el hecho central y decisivo del siglo XVIII: la expulsión de los jesuítas, obra de la masonería aceptada por Carlos III, quien no se dio cuenta que con su gesto despótico desbarataba el antemural contra las usurpaciones portuguesas en América, con los ingleses detrás. La madre de San Martín, Gregoria Matorras, llegó justamente a Buenos Aires, ese año de 1767, en el séquito de su primo Gerónimo Matorras y su mujer Manuela de Larrazábal, que venía como Gobernador de Salta del Tucumán. Conoció a Don Juan en la Capital, y aquí se casaron en 1770, cuando pudieron superar la taimada oposición del Gobernador Bucareli, enemigo de Matorras, como he relatado en otro trabajo [4].

Ambos padres de San Martín fueron testigos de la indignación que la expulsión de los jesuítas produjo en las numerosas familias criollas, que la consideraron anticatólica, arbitraria y tiránica, protestaron y fueron a la cárcel en Buenos Aires (como Isidro José Balbastro, socio de Matorras y abuelo de Alvear, Warnes, Tagle y otros) por reclamar contra el fuerte golpe para la evangelización, especialmente de los guaraníes, y por considerarla antipatriótica, ya que facilitó las invasiones portuguesas sobre las misiones orientales del Río Uruguay, y la Banda Oriental hasta Montevideo. A pesar de las necesidades militares

[3] Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad,* Bs. As., 1952, p. 28.
[4] Cnl Héctor Juan Piccinali, "Viaje de los San Martín a N. S. de los Reyes Magos de Yapeyú en 1775", en Anales de la Academia del I.N.S., Nº 9.

que esta situación planteaba, muchos oficiales tuvieron que hacerse cargo de las propiedades de los jesuítas, como el ascendido Ayudante Mayor Don Juan de San Martín quien debió dejar su destino en la Asamblea de Infantería de Buenos Aires, para dedicarse a administrar la Estancia de la Calera de las Vacas (proximidades del actual Carmelo) donde nacieron los tres hermanos mayores de San Martín (María Elena, Manuel Tadeo y Juan Fermín Rafael). Más tarde, en 1775, asumió como Teniente de Gobernador de cuatro pueblos guaraníes de las misiones jesuíticas: Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé y San Borja y sus vastísimas estancias que ocupaban gran parte de las Provincias de Corrientes, Entre Ríos y la Banda Oriental.

La situación estratégica era tan grave para los dominios españoles rioplatenses que provocó la guerra con Portugal, la poderosa expedición de 9000 hombres y 116 barcos desde Cádiz al mando del Teniente General Don Pedro de Cevallos en 1776, y la creación del Virreinato del Río de la Plata, por inspiración genial de este noble y brillante estadista y comandante de ejércitos, a quien todos admiraban, como su ex subordinado, el Ayudante Mayor Don Juan de San Martín, quien escribió desde San Borja el 22 de abril de 1777 al Administrador de las Misiones Don Juan Angel de Lazcano: "Amigo dueño y señor: por su apreciable de Vuesa Merced (Vmd) de 26 del próximo pasado veo en el estado que el Exmo. Señor Don Pedro de Cevallos hizo su desembarco en Santa Catalina. Y en posdata que la sigue de su puño de Vmd me avisa de la rendición de aquella isla sin ninguna oposición de aquellos naturales, por lo que doy a Vmd repetidas gracias por tan buena noticia y espero no sea la última. En estos 4 Pueblos se celebró con Misa cantada y Tedeum y su regocijo en acción de gracias..." [5]. El Ayudante Mayor San Martín había instruido un buen batallón de 550 guaraníes "en el ejercicio y manejo de las armas, evoluciones y fuegos... que... ejerciten y maniobren, cual pudiera verificarlo la más arreglada tropa de Europa...", como certificó el Gobernador Don Francisco Bruno de Zabala [6]. Pero sus tareas administrativas le impidieron participar en las operaciones militares del Ejército de Cevallos que reconquistó Río Grande, la Banda Oriental y la Colonia de Sacramento. En estas condiciones, Don Juan de San Martín recién pudo ascender a Capitán en 1779, alcanzando con este grado la nobleza y fundado el linaje americano de los San Martín. Pero, "la pureza, celo y desinterés,... que no ha perdonado fatiga, ni trabajo el más penoso... para llenar

[5] Museo Mitre, Archivo del Grl San Martín.

[6] Doc. para la Historia del Libertador Grl San Martín, Tomo I, p. 29.

el exacto cumplimiento..." [7], en suma, su brillante actuación en estas tierras, no le fue reconocido en la Corte de Madrid y su carrera militar quedó trunca. No era por cierto el único, ya que Ramiro de Maeztu sintetizó así la situación moral de los españoles americanos: "El siglo XVIII trajo la pretensión de que se fundara la nobleza en los señoríos peninsulares...", de tal modo que "la aristocracia criolla se sintió relegada en segundo término..." [8].

Frente al "derecho divino de los reyes" que proclamaba el absolutismo ilustrado de los Borbones, del "gobierno tiránico de la Península", como lo llamó José de San Martín, los teólogos españoles, encabezados por el P. Francisco Suárez, levantaron la doctrina católica explicada por Santo Tomás de Aquino, quien enseñó que la autoridad viene de Dios y reside "en el pueblo y es comunicada o delegada al Rey por una especie de consentimiento siquiera sea implícito o meramente pasivo; que se puede llamar 'pacto' [9]. Los padres de San Martín pertenecían a la Orden Tercera de Santo Domingo de Guzmán. En un documento de esta Orden puede verse la firma del Capitán Don Juan de San Martín al lado de la de Don Domingo Belgrano y Peri, padre del benemérito General Belgrano. Eran, pues, católicos bien devotos e instruidos. Sobre esto escribió el maestro de historiadores argentinos P. Guillermo Furlong S. J.: "...ciertamente en todo el decurso de los siglos XVII y XVIII, así como después de 1767, fue Francisco Suárez el pensador europeo que más influyó en el Río de la Plata, Tucumán, Cuyo y Paraguay..." [10]. Sus ideas son las que conforman el pensamiento de la aristocracia rioplatense, a la que pertenecían los padres de San Martín, y éstas son pues las que en materia política pudo escuchar en su casa de Málaga en la adolescencia. El pueblo español, en la Península vivía apegado a la Religión Católica y a la monarquía, mientras gobernaban masones aristócratas que se proponían, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, dejar a España sin religión, como escribió Ramiro de Maeztu.

En el año 1789, cuando San Martín ingresó como Cadete en el 2º Batallón del Regimiento de Infantería de Murcia, a los once años de edad, heredó el trono de España Carlos IV y se produjo la revolución francesa. El nuevo rey era la nulidad en persona; tenía 40 años, pero los que gobernaron hasta 1792 fueron

[7] Ibidem Nº 6, p. 44.
[8] Ibidem Nº 3, pp. 30 y 31.
[9] Ibidem Nº 2, p. 140.
[10] G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata,* Bs. As., 1952, p. 79.

el Conde de Floridablanca y el Conde de Aranda, los mismos aristócratas masones que ejercieron el poder tiránico y absoluto con su padre, Carlos III, el segundo de ellos responsable principal de la expulsión de los jesuítas. Mientras tanto, San Martín hacía sus primeras experiencias militares en el Norte de Africa, en Melilla y luego en Orán en 1791 y 1792 [11]. El Conde de Aranda, tan decidido contra la Iglesia Católica, se mantuvo vacilante frente a la revolución francesa, y el 15 de noviembre de 1792 fue derribado por el favorito Manuel Godoy, de 25 años, que ascendió al poder supremo para reinar conjuntamente con Carlos IV y su mujer María Luisa de Parma. En este mismo otoño de 1792, el joven cadete José de San Martín, de 14 años, inició con su Regimiento de Infantería de Murcia, una larga marcha a pie, para unirse al Ejército de Aragón, atravesando toda la península, desde Málaga a Zaragoza, unos 900 km de camino serrano y de estepa.

Al ser decapitado el Rey Luis XVI por la Convención que abolió la monarquía e instauró la república, España declaró la guerra a ésta el 1º de febrero de 1793 y entró en la primera coalición formada por Inglaterra, Austria, Rusia, Prusia, Portugal, Suecia, los Estados Alemanes, Cerdeña y Nápoles. El 2º Batallón del Regimiento de Infantería de Murcia marchó a Seo de Urgel, donde San Martín alcanzó la categoría de Oficial a los 15 años de edad, al ascender a Segundo Subteniente el 19 de junio de 1793. Después participó en la Campaña del Rosellón con tal brillantez que en 1794 fue promovido a Primer Subteniente y en 1795 a Teniente Segundo, a los diecisiete años. Había luchado y vencido en la montaña en numerosos combates contra los franceses, combatió en la gran batalla victoriosa de Villalonga, y triunfó en los ataques a las plazas fuertes de la costa después de largas marchas en la nieve de los Pirineos [12]. Pero en 1794, la situación cambió totalmente: el Ejército aliado del Rhin fue derrotado, sobrepasado por el torrente de hombres y elementos logrados por la gran leva de agosto de 1793 y las requisiciones. Numerosos efectivos franceses se volcaron ahora sobre el frente de los Pirineos, y los españoles, derrotados, tuvieron que capitular. El Segundo Teniente San Martín cayó prisionero, y firmada la paz, volvió con el Murcia a Málaga en 1795.

He aquí al joven oficial enfrentado a una expresión típica del liberalismo, ya que podemos entender a éste en la definición "descriptiva e histórica" que el grande escritor y teólogo argen-

[11] Cnl. Héctor Juan Piccinali, *Vida de San Martín en España*, Bs. As., 1978.
[12] Ibidem Nº 11.

tino P. Leonardo Castellani formuló de este modo: "liberalismo es un gran movimiento de rebelión antitradicionalista y reformista de la sociedad, que parte de los libros de los empiristas y deístas ingleses, se formula en Rousseau, es divulgado por la ilustración o el enciclopedismo francés, informa a la Revolución Francesa a poco de comenzada..." [13]. La definición sigue, porque la historia del liberalismo recién empezaba, pero sirve para que entendamos a qué se había enfrentado con las armas en la mano el Teniente San Martín quien, a pesar de su juventud, era lo suficientemente sagaz y talentoso como para notar las diferencias. La Religión Católica, Apostólica y Romana, que él y sus hombres profesaban y practicaban, parecía ser algo que la mayoría del enemigo odiaba o parecía haber olvidado. El Rey, al que pertenecían los ejércitos, ya no existía en Francia, y en su lugar la Convención, un conglomerado amorfo, adoptó el título inédito de "República". Le habrá llamado la atención la dispersión e indisciplina de los mal uniformados y equipados bisoños enemigos que, aunque los superaban largamente en número, eran improvisados —producto de las levas de 1793, casi ochocientos mil hombres—, su fuego carecía de eficacia, tampoco tenían poder de choque, mientras el 2º Batallón del Murcia cargaba como un solo cuerpo compacto erizado de bayonetas; pero aunque los franceses sufrían fuertes bajas volvían a insistir con tenacidad y espíritu de sacrificio. Era una novedad para la época de ejércitos profesionales y de efectivos limitados; era el "pueblo en armas", ya que en las luchas internas y externas "grandes masas se habituaron a la presencia física de las armas y millones se habituaron a discutir los sucesos bélicos" [14]. Tanto, que la guerra llegó a ser, para millones de franceses, una forma de vida.

Esta experiencia tuvo que haber chocado fuertemente al joven San Martín, produciendo un sentimiento de rechazo y el fortalecimiento de sus convicciones religiosas, políticas y militares. Veamos si no. Los testimonios y documentos que registran sus prácticas católicas y las que impuso a sus subordinados en el Regimiento de Granaderos a Caballo, florecen a lo largo de su vida en Buenos Aires, que he registrado casi día por día en mi libro sobre este tema [15], recientemente editado. San Martín nunca creyó en la República, de la que, a poco andar, a la de Francia le quedaría sólo el nombre. A los sesenta y seis años de edad, después de cincuenta años de experiencia, escribiría

[13] Ibidem Nº 2, p. 137.
[14] Ibidem Nº 11.
[15] Cnl. Héctor Juan Piccinali, *Vida de San Martín en Buenos Aires*, Bs. As., 1984.

al General chileno F. A. Pinto, desde Grand Bourg (cerca de París), el 26 de septiembre de 1846, entre otras cosas lo siguiente: "Tiene Ud. razón: su afortunada Patria ha resuelto el problema (confieso mi error, yo no lo creí) de que se pueda ser republicano hablando la lengua española;..." [16]. De más está citar sus convicciones sobre la necesidad imperiosa de la disciplina para formar ejércitos eficientes y su extremado celo por la preparación de los oficiales, la instrucción militar en un adecuado cuartel, el orden interno, el cuidado y honor del uniforme, el aseo de los hombres, el minucioso mantenimiento de las armas y caballos, etc.

En Francia, de los mitos irrealizables del liberalismo que informaba a la revolución, habían surgido dos monstruos: "la sedición perpetua" y "el despotismo" [17]. La rebelión contra la Convención fue sofocada por el joven General Napoleón Bonaparte, pero ésta se disolvió y en 1795 se creó el Directorio (de cinco miembros) que, aseguradas sus fronteras terrestres, necesitaba de una flota para luchar con Inglaterra y tuvo la fortuna de contar con la debilidad y torpeza del trío que reinaba en España, que cedió sus medios navales por el tratado de San Ildefonso (agosto de 1796), y se colocó en una situación de dependencia respecto de Francia, declarando la guerra a Inglaterra (octubre de 1796). Esta guerra no será como las guerras limitadas de los siglos XVII y XVIII, casi disputas entre reyes, sino que definirá quien mandará en el mundo en el siglo XIX. Si los franceses luchan para mandar en Europa, las miras inglesas son más amplias: aspiran al dominio mundial y esto a expensas de España. El liberalismo le prestará la ideología: nace la teoría de "la libertad de religión", inventada por el protestantismo a fin de romper la unidad católica, "la libertad de comercio" para conquistar los mercados y dar salida a los productos de la revolución industrial, y —mientras Gran Bretaña careció del dominio del mar y la mayor flota del mundo— la "libertad de los mares" [17].

San Martín participó activamente en esta lucha en el mar contra Inglaterra que, en 1797, era la única potencia que proseguía la guerra contra Francia y su aliada España. Como no había operaciones terrestres, tropas de infantería eran embarcadas en la flota. El 2º Teniente San Martín, en junio de 1797, estaba a bordo de la fragata Santa Dorotea, al frente de fracciones del Regimiento de Infantería de Murcia, reforzando la

[16] Museo Hist. Nac., San Martín: su correspondencia, Bs. As., 1911, p. 191.
[17] Ibidem Nº 2, p. 141.

tripulación de ese barco de la Real Armada durante más de un año, navegando en aguas del Mediterráneo los cuatro últimos meses —como lo he relatado en detalle en mi libro "Vida de San Martín en España"—, culminando el 15 de julio de 1798 con un combate naval donde la Santa Dorotea, fue destrozada por el fuego del navío inglés "Lion", de 64 cañones, que triplicaba el armamento de la fragata. San Martín, como los demás oficiales prisioneros, fueron dejados en libertad bajo palabra de honor de no tomar las armas contra los ingleses hasta el término de esta guerra que finalizó con la paz de Amiens el 25 de marzo de 1802. Entretanto, la sujeción de España a Francia se había afirmado cada vez más con la llegada al poder supremo de Napoleón quien, de primer Cónsul en 1799, se hizo proclamar Emperador en 1804. La tan proclamada "libertad" del liberalismo de la revolución francesa, terminó en el despotismo napoleónico que, asumiendo el absolutismo de los Borbones franceses, se propuso la dominación de Europa mediante la guerra, con ejércitos siempre victoriosos, magníficamente dotados e instruidos, pero que por el liberalismo, habían perdido su religión, conducidos por las sectas francmasónicas.

Dispuesto a invadir Inglaterra, Napoleón ordenó a las flotas unidas franco-españolas la conquista de la superioridad naval. Así, al mediodía del 21 de octubre de 1805, en aguas de Cádiz, cerca del cabo Trafalgar, se enfrentaron con la flota inglesa al mando del Almirante Nelson. A las tres de la tarde, la mayor parte de los buques de la escuadra napoleónica fueron hundidos o aprisionados, y Nelson, aunque agonizaba de las heridas recibidas, había dado la victoria a Gran Bretaña, y con ella el dominio de los mares y un inmenso abanico de posibilidades para llegar a la hegemonía mundial. Este hecho capital en la historia, casi lo presenció el ya Capitán 2º José de San Martín, que estaba de guarnición en Cádiz o en la línea frente a Gibraltar, con el Batallón de Infantería Ligera Voluntarios de Campo Mayor. Los ingleses se propusieron conquistar América, especialmente el Virreinato del Río de la Plata, pero fueron derrotados en las gloriosas jornadas de la Reconquista (12 de agosto de 1806) y de la Defensa (5 de julio de 1807) de Buenos Aires, donde surgió el Ejército Argentino.

La guerra terrestre llegó a la Península. Dos ejércitos, uno francés y otro español, invadieron Portugal para cerrar el bloqueo continental, pero la Corte de Lisboa huyó a Brasil llevada en buques ingleses, en noviembre de 1807. La tragedia de una España descabezada por la ineptitud de sus reyes y de sus príncipes, estaba llegando al desenlace: alentado por Napoleón, el príncipe heredero Fernando conspiró contra sus padres y el

favorito Godoy en el palacio del Escorial, en octubre de 1807, y fue procesado por alta traición, pero librado a instancias de su madre, la Reina. En marzo de 1808, la facción del heredero produjo en Aranjuez, donde estaba la Corte, un motín de grandes proporciones, que terminó con la abdicación de Carlos IV, la elevación al trono de Fernando VII y la prisión de todos en Bayona, donde Napoleón, entre las bayonetas de su Guardia Imperial, obligó a Fernando que le devolviera la corona a Carlos IV y a éste, que se la diera a él, quien, entonces, nombró como nuevo Rey de España e Indias a su hermano José Bonaparte. Dos ejércitos franceses habían ocupado Pamplona y Barcelona para asegurar las comunicaciones a través de los Bajos Pirineos.

Así, de pronto, los españoles se dieron cuenta que el extranjero se estaba apoderando de su Nación. En Madrid, al ver cómo se llevaban hasta a los infantes de la Casa Real, todo el pueblo: chulos y chulas, majos y majas, se sublevó contra los cuarenta mil franceses del Ejército de Murat, en gloriosas jornadas que dieron lugar a las matanzas indiscriminadas de los madrileños fusilados en las calles el 2 y 3 de mayo de 1808, que luego Goya inmortalizaría en sus patéticos cuadros "Los horrores de la guerra". De inmediato empezó la lucha por la independencia española contra Napoleón, librada por las fuerzas regulares del Ejército Peninsular, y por todo el pueblo español en guerra de guerrillas. El Capitán 2º José de San Martín se cubrió de gloria en el combate de Arjonilla (23 de junio de 1808) al este de Córdoba, mandando la punta montada de la Vanguardia del Ejército de Andalucía, al derrotar sobre el camino real a los famosos Dragones franceses que lo doblaban en número por lo que fue ascendido a Capitán efectivo de Caballería [18]. Menos de un mes más tarde se volvió a distinguir en la resonante victoria de la batalla de Bailén (19 de julio de 1808), donde obtuvo una medalla, el ascenso a Teniente Coronel graduado de Caballería y la amistad imperecedera del General Malet, marqués de Coupigny.

El usurpador José I huyó. Tomado Madrid, la Junta Central del Reino, que gobernaba en nombre de Fernando VII, fracasó en unificar el comando de los ejércitos españoles, que poco a poco fueron vencidos por Napoleón en persona, quien saturó la Península con fuerzas superiores, conducidas por los mejores mariscales del Imperio.

San Martín cayó gravemente enfermo, y durante nueve meses, hasta principios de junio de 1809, estuvo agregado a la

[18] Ibidem Nº 11.

Junta Central que retrocedió hasta Sevilla. Una vez establecido, el Teniente Coronel San Martín se desempeñó como oficial de estado mayor en el Ejército de Cataluña, en la conducción de operaciones de guerrillas y regulares, y desde principios de 1810 en Portugal, en las posiciones defensivas fuertemente organizadas a partir de Torres Vedras, por el General Wellesley, más tarde duque de Wellington, como Ayudante de Campo del marqués de Coupigny, en el alto comando de las fuerzas combinadas angloespañolas. Cuando su General asumió el Comando del IVº Ejército en la isla de León y Cádiz, San Martín retomó sus funciones anteriores, en Cádiz, en febrero de 1811. Allí estaban las Cortes y el Consejo de Regencia que había sustituido a la Junta Central del Reino y pretendía ejercer la soberanía en América, en nombre de Fernando VII, pero en la Península sólo controlaba una ínfima porción del territorio: en realidad allí reinaba el Imperio napoleónico, tiránico, con la débil fachada de José I, a quien el pueblo español repudiaba llamándolo Pepe Botella, un borracho. En un informe del Comodoro inglés de estación en el Plata William Bowles a su superior en Inglaterra, después de haber conocido a San Martín en Buenos Aires en 1813, decía: "Abriga sentimientos de amistad hacia los ingleses, tengo varios motivos para suponerlo con resentimiento hacia los franceses, cuyas crueldades y odios en España, le he oído relatar varias veces, exagerándolos en público" [19]. Si Bowles hubiera visto los dibujos de Goya, no habría pensado que eran exageraciones.

Para comprender el sentir de San Martín en este momento de su vida ante la realidad del liberalismo, hay que volver al primer párrafo de este trabajo, donde hemos visto cómo San Martín explicó que volvía a su país nativo por adherir a la "emancipación del Gobierno Tiránico de la Península", que no era otro que el despotismo napoleónico, aunque el Consejo de Regencia pretendía detentar el absolutismo ilustrado de los Borbones. Era el mismo repudio que el Coronel Cornelio de Saavedra expresó en la entrevista de los Comandantes Militares de Buenos Aires con el Virrey Cisneros, la noche del domingo 20 de mayo de 1810: "—No, señor, no queremos seguir la suerte de España ni ser dominados por los franceses; hemos resuelto reasumir nuestros derechos y conservarnos por nosotros mismos" [20].

El P. Castellani, que ha estudiado a fondo la esencia del liberalismo, nos da una buena clave para imaginar la posición de San Martín en el momento crucial de su vida, cuando resol-

[19] Ricardo Piccirilli, *San Martín y la política de los pueblos*, Bs. As., 1957, p. 193.
[20] Biblioteca de Mayo. Tomo II, p. 1052.

vió ir al Río de la Plata a luchar por la independencia de su Patria: "Lo que había de bueno en el liberalismo de antaño, consistía en una especie de ímpetu juvenil contra un montón de cosas que tenían que morir; a saber, el absolutismo de los reyes, inventado por los reyes protestantes; el despotismo demasiado cerrado de los Gremios y Corporaciones medievales y una decadencia de la Religión, que originó en Inglaterra el deísmo y en Francia el filosofismo. Así que toda la juventud europea a principios del siglo pasado se conmovía con ese grito de Libertad, y sabía lo que significaba para ellos esa palabra ambigua, que no lo era para ellos; lo que no sabían era lo que estaba detrás. Se sentían apretados, estrechos y cansados y al decir ¡Libertad! decían *"queremos salir de esto"* [21]. El comentario de Castellani sigue pero lo reservamos para más adelante, de acuerdo con la cronología de la documentación sanmartiniana disponible.

La vuelta de San Martín a Buenos Aires después de veintiocho años de ausencia ha sido descripta en detalle en mi reciente libro "Vida de San Martín en Buenos Aires", por lo que me referiré sólo al tema del liberalismo. Aquí se encontró con un Triunvirato dominado por un pequeño déspota, Rivadavia, que actuaba como si fuera el Virrey, que intentaba perpetuarse en una parodia de absolutismo ilustrado, destruir a Artigas que quería la independencia y la participación de las provincias en la soberanía del Estado, al tiempo que ejercía una insensata e incompetente conducción de la guerra. Asombrosamente —tal como se titula el Capítulo VII de mi citado libro—, "San Martín acaudilló el golpe de estado del 8 de octubre de 1812", a sólo siete meses de su vuelta. Los motivos están bien explicitados en la representación que se hizo al Cabildo para que eligiera nuevo Gobierno, que transcribo en lo esencial: "El Gobierno... es reo de Lesa Patria por haber atentado contra la libertad civil, por aspirar directamente a la tiranía,... por usurpar escandalosamente los derechos de los Pueblos confederados, y por haber quebrantado todas aquellas reglas que se impuso con juramento y sancionó la voluntad de las demás Provincias libres. La seguridad individual garantida de un modo público y solemne, no ha sido más que un bello fantasma formado para lisonjear las almas libres. La celebración de una Asamblea General, en las dos veces que se ha celebrado, no ha servido sino para cubrir los crímenes del Gobierno, o para sancionarlos. La confianza que el Pueblo ha mostrado en sus mandatarios, no ha sido sino un estímulo para que éstos desplieguen sus pasiones,... enarbolando por último el estandarte de la facción y dando la señal de alarma contra

[21] Ibidem Nº 2, p. 145.

todos los hombres capaces de sostener la independencia de la Patria..."[22].

San Martín y la Logia Lautaro tenían razón, desde el punto de vista patriótico. Pero lo que podemos leer en la representación extractada más arriba —y que he transcripto completa en mi libro— contiene lo que el P. Castellani llama en su formidable síntesis, "los tres mitos del Liberalismo: la Soberanía del Pueblo, la infalibilidad de la Voluntad General y el Gobierno por Asambleas, Cámaras y Constituciones inventadas o artificiales. Pero en el fondo de esos mitos irrealizables residía el huevo de dos monstruos realizables: la sedición perpetua, que después se llamó 'Revolución' con mayúscula; y el despotismo larvado, que después se llamó totalitarismo"[23].

El nuevo Triunvirato debía reunir una Asamblea General para declarar la independencia y dictar una constitución. A pesar de los esfuerzos de San Martín para vindicar al gran caudillo oriental independista Artigas, el Gobierno, por obra de Alvear, continuó desconociendo su legítima representatividad y la de las provincias del interior. Los hermanos Paso y otros intentaron impedir la reunión de la Asamblea prevista para el 30 de enero de 1813, siendo denunciados por el Coronel Francisco Ortiz de Ocampo, Comandante del Regimiento de Infantería Nº 2, el Coronel San Martín, Comandante del Regimiento de Granaderos a Caballo, y el Teniente Coronel Manuel Pinto, Comandante de la Artillería Volante, quienes el 21 de enero de 1813 elevaron una nota reservada que fue cabeza del sumario que se instruyó y donde, entre otras cosas se decía: "Sabemos a no dudarlo que Don Francisco Paso y Don José de Sosa son el corifeo de esta empresa y que de acuerdo y en unión con los mal contentos del *partido antiliberal*[24] no dejan instante alguno en que no amenazan la ruina y destrucción de la tranquilidad que afortunadamente se ha empezado a establecer"[25]. Los mencionados e Ildefonso Paso, fueron confinados en la Guardia de Luján, y más tarde el Doctor Juan José Paso, uno de los triunviros, fue sustituido.

Mientras San Martín realizaba la Campaña de San Lorenzo, entre el 28 de enero y el 11 de febrero de 1813, donde venció al enemigo descansado que lo doblaba en número, tras la marcha forzada de caballería más rápida de la Historia Militar,

22 AGN. Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie IV, p. 354.
23 Ibidem Nº 2, p. 141.
24 Subrayado del autor.
25 AGN X-29-9-8.

Alvear se apoderó de la Asamblea, que se proclamó soberana, aunque San Martín y Guido hicieron algunos esfuerzos para disputarle la mayoría con los diputados de Artigas, que resultaron infructuosos porque éstos fueron rechazados con burdos pretextos. San Martín quiso influir a través de Guido, Secretario interino de Guerra, para reforzar a Belgrano en el frente Norte, con la masa de las fuerzas, retirándolas de la Banda Oriental, que quedaría momentáneamente a cargo de Artigas, mientras se destruía al adversario del Alto Perú. Pero al día siguiente de impartir las órdenes, el 18 de marzo de 1813, Guido fue relevado por un oscuro Coronel Tomás Allende, traído de Córdoba.

La Asamblea del año XIII no proclamó ni la Constitución ni la independencia, aunque eliminó el nombre de Fernando VII de sus resoluciones. Como citó Cayetano Bruno, "los estudios realizados por Julio V. González, dieron 'con la sorprendente novedad de que la instalación, declaraciones fundamentales y leyes más importantes' de la referida Asamblea, eran 'una glosa de iguales actos consumados por las Cortes generales y extraordinarias —las llamadas Cortes de Cádiz— que venían de clausurarse en la España revolucionaria'... Esta falta de originalidad y consiguiente afán imitativo regularon asimismo todas las disposiciones de carácter religioso" [26], substancialmente írritas. Decepcionado, San Martín se alejó del grupo influyente en las decisiones, siendo desairado aun en las proposiciones de índole técnico militar, renunciando dos veces al mando de las fuerzas de la Capital, como se puede leer en detalle en mi libro ya citado. Ante la presión de los comerciantes ingleses, la Asamblea repuso la libertad de comercio irrestricta que arruinaba la producción y a los comerciantes locales, que les había concedido Cisneros en 1809, y que la misma Asamblea había derogado poco antes; se echó atrás, cediendo vergonzosamente a sus dominadores británicos en contra de los intereses nacionales [27].

San Martín fue enviado a reforzar al Ejército del Alto Perú en diciembre de 1813, del cual fue nombrado más tarde Comandante. La ausencia de San Martín de Buenos Aires tuvo gran importancia política, porque se oponía a un nuevo despotismo: el que pronto ejercería Alvear. Pero lo que dejó hondas huellas en la vida de San Martín fue su encuentro con el General Manuel Belgrano. Desde ese 18 de enero de 1814 en que se abrazaron por primera vez —no en Yatasto, como se supuso, sino al Norte de la posta del Algarrobo, hacia el Río Juramento, con los pormenores que he detallado en mi libro "Vida de San Martín

[26] Cayetano Bruno, *Historia Argentina*, p. 330.
[27] Julio Irazusta, *Breve Historia de la Argentina*, p. 76.

en Buenos Aires"[28]— ambos próceres convivieron fraternalmente durante casi dos meses. San Martín supo apreciar la grandeza de alma, el talento y los conocimientos de Belgrano, quien había hecho estudios superiores en Salamanca (España), donde se graduó de abogado y en Madrid, entre 1787 y 1794. El mismo año que intimó con San Martín, 1814, Belgrano escribió su autobiografía, donde explicó que "Como en la época de 1789 me hallaba en España y la revolución de la Francia hiciese también la variación de ideas y particularmente en los hombres de letras con quienes trataba, se apoderaron de mí las ideas de libertad, igualdad, seguridad, propiedad, y sólo veía tiranos en los que se oponían a que el hombre, fuese donde fuese, no disfrutase de unos derechos que Dios y la naturaleza la habían concedido, y aun las mismas sociedades habían acordado en su establecimiento directa o indirectamente"[29]. Participaba, pues, de las ideas que comúnmente se llamaban liberales, como San Martín y la mayoría de la juventud de las clases superiores, que, como señaló con claridad el P. Castellani, querían salir de "eso", del absolutismo ilustrado de los Borbones y del despotismo de Napoleón. Pero Belgrano era hombre de mucha fe. Sabía bien que la Santísima Virgen en su advocación de Nuestra Señora de la Merced había escuchado sus ruegos y conducido ella misma la batalla de Tucumán el mismo día de su fiesta (24 de septiembre de 1812), donde su forma había sido vista hasta por el enemigo en el firmamento, ocurriendo asimismo sucesos extraordinarios: un ciclón y una inmensa manga de langostas sobre el enemigo que contribuyeron decisivamente al triunfo[30].

El Gobierno quiso alejar a Belgrano del Ejército del Alto Perú, San Martín resistió la medida escribiendo "que no encontraba un oficial de su suficiencia y actividad" [...] "ni quien me ayude a desempeñar las diferentes atenciones que me rodean en el orden que las deseo, e instruir la oficialidad, que además de ser ignorante y presuntuosa, se niega a todo lo que es aprender [...]". "Después de esto yo me hallo en unos países cuyas gentes, costumbres y relaciones me son absolutamente desconocidas, y cuya situación topográfica la ignoro; y siendo estos conocimientos de absoluta necesidad para hacer la guerra, sólo este individuo puede suplir su falta [...]; pues de todos los demás oficiales de graduación que hay en el Ejército no encuentro otro de quien hacer confianza, ya por carecer de aquel juicio y detención que son necesarios en tales casos, y ya porque no

[28] Ibidem Nº 15, pp. 457, 458.
[29] Biblioteca de Mayo, Tomo II, pp. 956.
[30] Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Tomo VIII, pp. 166 a 172.

han tenido los motivos que él para tomar unos conocimientos tan extensos e individuales como los que posee..." [31].

Belgrano había nombrado a la Virgen de la Merced Patrona y Generala del Ejército Argentino. "Belgrano, como vivía apasionado de ella —escribió el gran historiador P. Cayetano Bruno [32]— no tuvo empacho en recomendar su devoción y recordarla a extraños y conocidos." Es por ello el creador de lo que podemos llamar la escuela mercedaria en nuestro Ejército, porque inculcó su amor a los militares, por ejemplo, a Eustaquio Díaz Vélez, Rondeau, Ortiz de Ocampo, Arenales, Paz, French, Lamadrid, Dorrego y Martín Güemes. Por amor y confianza, extremó la exhortación a su amigo querido y talentoso José de San Martín. El 6 de abril de 1814, apenas alejado de Tucumán, desde Santiago del Estero le escribió, recomendándole: "[...] La guerra, allí, no sólo la ha de hacer Ud. con las armas, sino con la opinión, afianzándose siempre ésta en las virtudes morales, cristianas y religiosas, pues los enemigos nos la han hecho llamándonos herejes, y sólo por este medio han atraído las gentes bárbaras a las armas, manifestándoles que atacábamos la religión. Acaso se reirá alguno de este mi pensamiento, pero Ud. no deje llevarse de opiniones exóticas, ni de hombres que no conocen el país que pisan; además por ese medio conseguirá Ud. tener el Ejército bien subordinado; pues él, al fin se compone de hombres educados en la Religión Católica que profesamos, y sus máximas no pueden ser más a propósito para el orden [...] He dicho a Ud. lo bastante; quisiera hablar más, pero temo quitar a Ud. su precioso tiempo, y mis males tampoco me dejan: añadiré únicamente que conserve la bandera que le dejé; que la enarbole cuando todo el Ejército se forme; que no deje de implorar a Nuestra Señora de Mercedes, nombrándola siempre nuestra Generala, y no olvide los escapularios a la tropa: deje Ud. que se ríen: los efectos le resarcirán a Ud. de la risa de los mentecatos que ven las cosas por encima. Acuérdese Ud. que es un General Cristiano, Apostólico Romano; cele Ud. de que en nada, ni aun en las conversaciones más triviales se falte al respeto de cuanto diga a nuestra Santa Religión; tenga presente no sólo a los Generales del pueblo de Israel, sino a los de los gentiles, y al gran Julio César que jamás dejó de invocar a los dioses inmortales, y por sus victorias en Roma se decretaban rogativas: se lo dice a Ud. su verdadero y fiel amigo. (Fdo.) Manuel Belgrano" [33].

31 Mario Belgrano. Belgrano, Bs. As., 1944, p. 275.

32 Ibidem Nº 30, p. 210.

33 Doc. para la Hist. del Libertador Grl San Martín, Tomo II, p. 123.

Le escribe esto porque sabe que San Martín es un general católico practicante, porque lo vio actuando, como lo vieron en el Regimiento de Granaderos a Caballo en Buenos Aires, donde hacía rezar el rosario diariamente a retreta, y celebrar la Santa Misa en presencia de todos sus hombres, primero en la Iglesia de N. S. del Socorro, luego en el campo de instrucción frente al cuartel del Retiro y finalmente en el patio interior de éste, preocupándose insistentemente para tener capellanes, tanto en la Capital como en la expedición a Salta, como puede verse en mi libro [34].

La devoción mariana de San Martín que le inculcó Belgrano, concretada en la advocación mercedaria, pronto florecerá en un momento culminante de su vida, cuando hizo bautizar a su única hija —nacida el 29 de agosto de 1816—, su infanta mendocina, como la llamó, con el nombre de Mercedes Tomasa, este último por su suegra, pero el primero sólo por la Virgen de la Merced ya que no hay ningún nombre igual en las genealogías de las familias, tanto de San Martín como de María de los Remedios de Escalada.

El 25 de abril de 1814, San Martín cayó gravemente enfermo de su "úlcera gástrica crónica", diagnóstico deducido a la perfección por el Doctor Federico Guillermo Cervera en su excelente trabajo "Las enfermedades en la trayectoria del Libertador" [35]. He probado exhaustivamente que la enfermedad no fue simulada, como lo quiso hacer creer la infame calumnia del Grl. Paz, cuya bajeza y falta de escrúpulos dio cauce al odio que sentía por el caballero cristiano sin tacha, porque éste había lanzado su famoso anatema contra los traidores a la Patria, como también he expuesto en mi trabajo "El verdadero plan estratégico continental de San Martín no es el conocido, que surge de una carta apócrifa", título que se refiere a la carta inventada por Vicente Fidel López y que nunca escribió San Martín [36].

En Córdoba, el doctor Eduardo Pérez Bulnes, en cuya estancia de Saldán se hospedó durante su enfermedad (junio a agosto de 1814), le regaló un cuadro de Nuestro Señora del Carmen: una Virgen hermosísima, sin toca, muy española, con una cabellera larga y ondulada que, según el P. Grenón S.J. [37], San Martín llevó consigo en sus campañas y finalmente regaló al Grl Gregorio de Las Heras, lo que prueba que en su vida religiosa

[34] Ibidem Nº 15, pp. 72, 73, 155, 156, 226, 227, Gráfico Nº 13, 369, 438 y 456.
[35] Revista Universidad Nº 90, Santa Fe, 1978.
[36] Revista Gladius.
[37] P. Grenón S.J., *San Martín y Córdoba*, Córdoba, 1935.

íntima actuó también la advocación carmelita, según lo demostraría públicamente después.

Como buen cristiano, pues, San Martín amaba a Dios y cumplía y hacía cumplir las leyes de Dios y los preceptos de la Iglesia Católica fundada por Nuestro Señor Jesucristo. Simultáneamente, como Belgrano, quería la independencia del gobierno tiránico de la Península, pero de ningún modo la emancipación de Dios ni de su Iglesia, de que Cristo es la cabeza. Esta concepción, que ellos llamaban liberal, en absoluto podía ser condenable por la Iglesia, porque, como explicó Alberto Caturelli: "La condena de la Iglesia, desde Gregorio XVI hasta Juan Pablo II, no 'está referida a una particular interpretación del término', pues, como enseña Juan Pablo II, 'la enseñanza de la Iglesia se mantiene sin cambios a través de los siglos, en el contexto de las diversas experiencias de la historia'. Dicho de otro modo, las experiencias de la historia (que permiten clarificar, condicionar, iluminar la misma doctrina) no cambian la esencia de lo transmitido. Por eso, cuando la Iglesia condenó al liberalismo, tal como se dio y como se va dando en las diversas experiencias históricas, condenó aquellos principios generales ('emancipación del orden político respecto del orden religioso') sin los cuales el liberalismo no existiría" [38].

Tal como hemos visto, la concepción política liberal en San Martín quedaba subordinada al orden sobrenatural que encarna Cristo y la Iglesia por El fundada. Si se quiere ser fiel a la verdad histórica, no se puede sentenciar encasillando a San Martín con la clasificación de "católico liberal", como se ha pretendido. Esa denominación sintetiza algo imposible: la unión del aceite con el vinagre. Porque un católico que debe amar, obedecer y seguir a Dios, sólo si es inconsciente podrá adherir a los principios del liberalismo que hace de la libertad un ídolo, la idolatría de un nuevo becerro de oro: "proclaman la independencia de las cosas humanas de las divinas, la sustracción del ordenamiento civil a la ley religiosa, la desarticulación del régimen de lo temporal del régimen que tiende hacia el fin último y supremo" [39]. De nada de esto participaba San Martín, y no se le puede llamar arbitrariamente lo que no era.

Acentuada la convalescencia, lo visitaron prominentes cordobeses y durante las conversaciones, surgió el tema de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega, proponiendo "el mismo San Martín lo útil e importante de abrir una sus-

[38] Alberto Caturelli, "Examen crítico del liberalismo", en Revista *Gladius* Nº 3, p. 54.

[39] Luis Billot, *El error del liberalismo*, Bs. As., 1978, p. 95.

cripción a efecto de reimprimirla", lo que fue acordado a una por los asistentes. Muchos pormenores más de esta reunión, aunque interesantes, escapan al objeto de este trabajo, excepto que el acta fue redactada por el Presbítero Miguel Calixto del Corro, cordobés, doctor en teología por la Universidad de San Carlos, quien, entre otras cosas, escribió: "Se acabó, gracias al Cielo, ese tiempo fatal; la libertad acompañada de la justicia, se dejó ver en América presidiendo todas sus deliberaciones. La verdad auxiliada de la libertad, esparce ya sus luces, sin tener que vencer óbice alguno; los derechos del hombre, bajo de *un sistema liberal,* hallan en su constitución todo el amparo y protección que dicta la justicia; la *tiranía y el despotismo cayeron ya de su trono...*" [40].

Estos conceptos, expresados por un sacerdote de la Iglesia Católica, un universitario de Monserrat, que más tarde sería diputado al Congreso de Tucumán, no diferían de las expresiones sanmartinianas. En oficio del 31 de marzo de 1815, del Gobernador Intendente de la Provincia de Cuyo, Coronel Mayor José de San Martín, al Cabildo de Mendoza, escribió: "no cesan los enemigos de *nuestro liberal sistema, constantes en sostener el de opresión y tiranía,* de tocar cuantos medios caben en la esfera de lo posible, para sofocar nuestros progresos, conquistar de nuevo las Provincias Unidas y destruir el Gobierno que han constituido" [41]. Así caracterizó San Martín, igual que el P. del Corro, a lo que llamó sistema liberal, como lo contrario de la opresión y la tiranía peninsular, enfoque no teórico, sino eminentemente político, y de defensa nacional: se trataba, pues, de evitar que las Provincias Unidas del Río de la Plata y su Gobierno, volvieran a caer en manos del enemigo peninsular tiránico, no de sustraerse a la ley religiosa de Dios, para nada. En síntesis, San Martín era católico sobre todas las cosas, y al patrimonio espiritual y nacional que defendía le llamó "sistema liberal" por contraposición a la tiranía napoleónica y borbónica, como lo hacían sacerdotes católicos de buena doctrina. Si queremos entendernos con claridad y caracterizar bien las convicciones de San Martín en este momento de su vida, debemos respetar sus propias palabras y su conducta pública y privada. Por lo tanto, nadie que no tenga afán de confundir podrá llamarlo "católico-liberal", ya que este término, como hemos visto, así dicho, de inmediato define un grave error lindante con la herejía: la sustracción del orden temporal al dominio de Nuestro

[40] Juan Carlos Zuretti, *El Grl San Martín y la cultura,* Bs. As., 1959, p. 124. Subrayado del autor.

[41] Ibidem Nº 33, p. 445. Subrayado del autor.

Señor Jesucristo y de la Santísima Trinidad, que de ningún modo se propuso San Martín nunca.

Para que se declarara la independencia acaudilló San Martín el golpe de estado del 8 de octubre de 1812, pero Alvear se apoderó de la Asamblea del año XIII, que sólo sirvió para sus ambiciones despóticas, en contra de los ideales de San Martín y Artigas. La traición de Alvear terminó con una sublevación militar y su expulsión, en abril de 1815, noticia que comunicó San Martín al Cabildo de Mendoza, el 25 de abril de 1815, con estos términos: "En este momento acabo de recibir el adjunto oficio del Jefe de los Orientales para Vuestra Señoría; e igualmente tengo el honor de acompañar el que me ha dirigido el Exmo. Cabildo de la Capital de Buenos Aires manifestándome de haber sido destruido el opresor de nuestra libertad, y haber reasumido en sí el mando hasta tanto el pueblo libre nombra quien lo rija..." [42]. Y en oficio del 28 de abril de 1815, también dirigido al Cabildo de Mendoza, caracteriza el hecho político que lo alboroza como un "relevante servicio" de Dios que hay que agradecerle como debe hacerlo un buen cristiano: "La destrucción del tirano Gobierno de la Capital exige demostraciones de júbilo e igualmente de agradecimiento al Ser Supremo, por habernos dispensado su protección para evadirnos del coloso que se había levantado para oprimir los sagrados derechos de los pueblos. Es preciso pues que Vuestra Señoría para llenar este deber se sirva disponer que para el domingo 30 haya en la Iglesia Matriz una misa solemne con Tedeum a la que se servirá Vuesta Señoría asistir a tributar las gracias debidas por tan relevante servicio. Dios guarde a Vuestra Señoría muchos años. Mendoza 28 de abril de 1815. (Fdo) José de San Martín [43].

Ese mismo domingo 30 de abril de 1815, en que se reverenció y agradeció a Dios, San Martín reunió a los Comandantes Militares de Mendoza quienes convinieron en aceptar al Grl Rondeau como Director Supremo y al Coronel Alvarez Thomas como suplente, bajo la condición de invitar inmediatamente a los pueblos mandasen sus diputados para la celebración del Congreso a un punto céntrico. Además, por intermedio del Cabildo Abierto que hizo convocar, los ciudadanos prestarían su conformidad haciendo "ver su opinión francamente" [44].

Confirma aún más lo demostrado, que otros dos prestigiosos sacerdotes compartieran la posición política de San Martín. Ambos hablaron en ese quinto aniversario de la Patria, el 25

[42] Ibidem Nº 33, p. 461.
[43] Ibidem Nº 33, p. 462.
[44] Ibidem Nº 33, pp. 463 a 465.

de mayo de 1815, que ese año coincidió con la fiesta de Corpus Christi. Uno, en la Catedral de Tucumán, en el centro geográfico y cuna de la evangelización de las ahora Provincias Unidas del Río de la Plata, el Presbítero Pedro Ignacio de Castro Barros, cuyas expresiones más notables fueron: "Por siglos y eternidades, señores, sea feliz y afortunada la ínclita capital de Buenos Aires, por el virtuoso grito de libertad con que el 25 de mayo del año 1810, despertó de su largo letargo todo el vasto Continente de la América del Sud, para que rompiese sus inveteradas cadenas, recuperase sus antiguos derechos y ocupase un distinguido rango entre las naciones libres del mundo. Colegid cuanto digno, justo y equitativo y saludable, es y será, para nuestra América, que penetrada de la mayor gratitud a Dios, se le consagre con perpetua aniversaria festividad, a su culto, el privilegiado 25 de Mayo, en el que la Patria, por un golpe magistral de su justicia y de su misericordia, ha reasumido su antigua dignidad y derechos, y ha evadido los hostiles designios del ambicioso Napoleón, que pretendía uncirla con las criminales coyundas de nueva tiranía, despotismo e irreligión" [45].

El otro habló el mismo día, pero a más de trescientas leguas, en la Catedral de Buenos Aires, en el centro estratégico y político de la argentinidad, y fue el célebre e indomable defensor de la Iglesia Católica, el P. Fray Francisco de Paula Castañeda, quien expresó que Mayo fue un acto heroico, "guardando y defendiendo la tierra ya contra Napoleón y sus enemigos, ya contra los mandones caducos e inertes; ya contra los europeos comuneros y contra sus repetidas e injustas coaliciones; ya contra la misma España, que con su mal ejemplo y fuerza armada nos quería forzar a que variásemos nuestro primer juramento, para que fuésemos tan renegados, perjuros y rebeldes como ella. Sí, señores; contra la misma España, que nos quería forzar a reconocer sus Cortes ilegítimas; y últimamente nos halagaba con una Constitución despilfarrada, nula, refractaria y atentadora de la autoridad real". Y profetizando lo que pasaría en América, anunció "que si el mal aconsejado Fernando no quiere unirse con sus leales vasallos, él mismo es el que, cual otra Roboam, se ha dado a sí mismo la sentencia" [46]. Esta no era otra que la "emancipación del gobierno tiránico de la Península", que motivó la vuelta de San Martín a Buenos Aires en 1812, después de veintiocho años de ausencia.

Una nueva oportunidad se abrió con el Congreso de Tucumán, en el que estarían representadas las ciudades y villas de

[45] G. Furlong, *Castro Barros*, Bs. As., 1961, p. 76.
[46] Fray Fco. de Paula Castañeda, Sermón Patriótico, Archivum.

las provincias en forma genuina, no como se había hecho antes, que se eligieron en la Capital. San Martín, al transcribir al Cabildo de Mendoza el oficio del Director Supremo para la convocatoria, agregó: "Lo transcribo a Vuestra Señoría para que acordando los antecedentes que se previenen por el Estatuto, se proceda previo su sanción al nombramiento de diputados. La brevedad que exige de este paso no se ocultará a Vuestra Señoría en mérito de su importancia, y de nuestras circunstancias políticas. El orden, método y liberalidad para realizarlo traerán la conveniencia de su mejor éxito, y los benéficos resultados de sus consiguientes. Yo vivo en la confianza de que Vuestra Señoría redoblando su celo, actividad y prudencia se solemnizarán estos actos en conformidad con la benevolencia pública. Dios guarde a V.S. muchos años. Mendoza, 1º de junio de 1815. (Fdo) José de San Martín. Al Muy Ilustrísimo Cabildo Justicia y Regimiento de esta Capital" [47].

San Martín, aleccionado por el fracaso de 1813, iba a hacer ahora todos los esfuerzos posibles para asegurar la declaración de la independencia de la Península y de toda dominación extranjera, la magna obra que se había impuesto como una misión, porque sabía que esa era la solución política del momento para el bien común, ante las circunstancias creadas de larga data, como hemos visto. Y así lo dijo con entusiasmo, sencillamente, pero también con solemnidad, por ejemplo, en este documento que firmó dirigido al Cabildo de Mendoza el 13 de octubre de 1815: "Hacia el Congreso Nacional va a fijar la vista Sud-América. Grandes resultados lisonjean nuestra esperanza. La conservación de sus miembros [se refiere a los diputados] forma nuestros primeros deberes. Procede Vuestra Señoría conforme a ellos, cuando destina de los propios el viático de los representantes. Pocas veces este fondo público se ocupará de mejor objeto" [48].

El jueves 19 de octubre de 1815 volvió a escribir al Cabildo de Mendoza para urgir la inmediata salida de los diputados para el Congreso de Tucumán, imponiéndoles el perentorio plazo de 48 horas sin falta: "Siendo demasiado urgente la reunión de la Asamblea Nacional que ha de fijar la suerte de la América del Sud, lo es también de que se pongan en marcha los Diputados de las Provincias al punto de su convocación; y no habiéndolo realizado aún los de esta Capital espera este Gobierno que Vuestra Señoría les invite a que la verifiquen para el sábado próximo

[47] Ibidem Nº 33, p. 510.

[48] Doc. para la historia del Libertador Grl San Martín, Tomo III, p. 55.

sin falta alguna. Vuestra Señoría que conoce bien las ventajas que resultarán al bien general de este paso, no omitirá cooperar a tan sagrado objeto" [49].

El 29 de noviembre de 1815, el Ejército del Alto Perú a las órdenes del Grl Rondeau fue derrotado en Sipe-Sipe, en el portal de la Patria Grande. "Un furioso ataque de sangre, y en su consecuencia una extrema debilidad, me han tenido diecinueve días postrado en la cama", escribió San Martín el 19 de enero de 1816 a Tomás Godoy Cruz, uno de los diputados al Congreso, que era su amigo y su intérprete ante el Congreso, a quien tranquilizó sobre la alta moral de los mendocinos y su confianza en el triunfo en caso de invasión de los realistas de Chile. Su preocupación dominante impulsaba a obrar: "¿Cuándo empiezan Uds. a reunirse? Por lo más sagrado les suplico, hagan cuantos esfuerzos quepan en lo humano para asegurar nuestra suerte. Todas las Provincias están en expectación esperando las decisiones de ese Congreso: él sólo puede cortar las desavenencias (que según este correo) existen en las corporaciones de Buenos Aires" [50].

El mismo sábado 19 de enero de 1816, también le escribió a su íntimo amigo Tomás Guido, que estaba en Buenos Aires, como Oficial Mayor de la Secretaría de Guerra. Jovialmente llamaba a Guido y a sí mismo, "lancero", y en abierta confidencia, se explayaba: "Lancero amado: nada me admira la pérdida de Sipe Sipe, pero mucho de que Rondeau no haya dicho al Gobierno me amolarán; yo no concibo este silencio y menos no se a qué atribuirlo. Pero mi amigo ¿a qué atribuye Ud. estos repetidos contrastes? Yo creo que en la confianza ilimitada o por mejor decir, a nuestro orgullo." Enseguida, le explicó en detalle sus planes defensivos frente al enemigo de Chile, y terminó con estas optimistas frases: "¡Hay tranquilidad! Hay juicio, Dios nos ayude. Siempre será su amigo y 1er. Lancero. San Martín" [51]. Su confianza estaba puesta en Dios y en su buen

Pocos días después, San Martín volvió a escribir —que era como una conversación fraternal— para contestar una carta de Guido del 16 de enero de 1816: "Mendoza y enero 28 de 1816. Mi Lancero amado: es lo más singular el silencio de Rondeau que Ud. me dice en la suya del 16: hablemos claro mi amigo, yo creo que estamos en una verdadera anarquía, o por lo menos una cosa muy parecida a esto. ¡Carajo con nuestros paisanitos! pensar y obrar.

[49] Ibidem Nº 48, p. 58.
[50] B. Mitre, *Historia de San Martín*, Tomo IV, Bs. As., 1940, p. 245.
[51] AGN VII-16-1-1.

Toma liberalidad y con ella nos vamos al sepulcro. Lancero mío, en tiempos de revolución no hay más medio para continuarla que el que mande diga hágase, y que esto se ejecute tuerto o derecho; lo general de los hombres tienen una tendencia a cansarse de lo que han emprendido, y si no hay para cada uno de ellos un cañón de a 24 que les haga seguir el camino derecho todo se pierde. Un curso me da cada vez que veo estas teorías de libertad, seguridad individual, idem de propiedad, libertad de imprenta, etc., etc., qué seguridad puede haber cuando me falta el dinero para mantener mis atenciones y hombres para hacer soldados. Cree Ud. que las respetan; estas bellezas sólo están reservadas para los pueblos que tienen cimientos sólidos y no para los que ni aún saben leer y escribir, ni gozan de la tranquilidad que da la observancia de las leyes. No hay que cansarnos, cuantos gobiernen serán despreciados y removidos interín los pueblos subsistan bajo tales bases: yo aseguro a Ud. (y esto sin vanidad) que si yo no existiera en esta Provincia, ya hubieran hecho los San bardos (sic) que las demás; pues todo el mundo es París" [52].

San Martín miró de frente las circunstancias en que vivía y se dio cuenta que las teorías del liberalismo estaban en pugna con la realidad. Con las libertades del liberalismo se caía en la quiebra de la autoridad. San Martín había llegado pronto, con lucidez, a la dura verdad que el P. Castellani sintetizó magistralmente: "Les dije también que el Liberalismo en vez de traer la Máxima Autoridad con la Máxima Libertad —que es la solución "optimum"— trajo lo contrario, un mínimun de las dos cosas, mezcla increíble de Anarquía y Tiranía; lo cual en lenguaje vulgar se llama simplemente Desgobierno..." [53]. San Martín, por tanto, descubrió bien temprano que el Liberalismo importado no le servía a la Patria para ser Nación. Pero todo esto y lo que sigue, merecen capítulo aparte.

(Continuará en la IIª Parte: San Martín contra el liberalismo.)

Coronel HÉCTOR JUAN PICCINALI

[52] AGN VII-16-1-1. "Todo el mundo es París" es una "expresión que se utiliza para disculpar el vicio o defecto que se pone en un determinado lugar, no siendo particular de él sino común a todas partes". Cf. Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano, ed. 1854, loc. mundo.

[53] Ibidem Nº 2, p. 148.

PUBLICACIONES **GLADIUS**

1. ¿DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA O TEOLOGIA DE LA LIBERACION?, Cardenal JOSEPH HÖFFNER, 1985, 77 págs.

   La pluma magistral del Cardenal Höffner, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, analiza la Teología de la Liberación desde la Doctrina Social de la Iglesia, materia en la que es experto. El libro está estructurado en tres capítulos: el primero trata las siete proposiciones rectoras de la Doctrina Social de la Iglesia; el segundo siete opciones de la Teología de la Liberación y el tercero siete conclusiones.

   ₳ 2

2. FAMILIA, SOCIEDAD Y DIVORCIO, HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, 1986, 144 págs. Prólogo del Arzobispo de Rosario Monseñor Jorge López.

   El A. es profesor universitario e investigador del CONICET. Las tres partes del libro están dedicadas: 1ª) Familia y sociedad según el orden natural y cristiano. Su disolución en la Argentina. 2ª) La discusión sobre el divorcio, con sus terribles consecuencias. 3ª) Las leyes de divorcio productoras de divorcio. El A. incluye notas sobre el proyecto de la Cámara de Diputados.

   ₳ 4

Pedidos a REVISTA *GLADIUS*
C. C. 376 (1000 Correo Central)
Capital Federal - Argentina
y en las buenas librerías

- En los casos de pedidos directos a GLADIUS enviar ₳ 1 para gastos de correo.
- Se efectúan descuentos por pedidos de más de 20 ejemplares.

FRAY ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.
In memoriam

Ante la muerte de fray Alberto García Vieyra, me ha parecido oportuno recordar uno de los tantos testimonios vertidos en el proceso de canonización de su Padre Santo Domingo: El de fray Rodolfo de Faenza, quien dijo: "no quería que los frailes se preocupasen de los negocios temporales, ni del gobierno de la casa, ni de la administración de las cosas temporales, excepto aquellos a quienes se les hubiera encomendado el cuidado de la casa, sino que deseaba que siempre estuvieran dedicados al *estudio*, a la *oración* y a la *predicación*".

Desasimiento total de los negocios temporales; estudio permanente de las Escrituras, de los Padres y de su maestro Santo Tomás de Aquino; oración constante de modo que también su vida se haga oración y ofrenda, meditación y, sobre todo, contemplación; predicación, de palabra y de obra, como lógico resultado del estudio y de la oración. Tal ha sido la vida de fray Alberto García Vieyra, que partió hacia la Casa del Padre el 20 de diciembre de 1985; comenzó su peregrinaje en la ciudad cordobesa de Alta Gracia, el año de 1912. Estudió en el histórico Colegio de Monserrat e ingresó a la Facultad de Medicina; cuando cursaba el tercer año, hacia 1932, fue atraído por el Instituto Santo Tomás de Aquino de Córdoba, fruto de los desvelos de aquel hombre singular que fue el doctor Luis Guillermo Martínez Villada; Jaime García Vieyra (que así era su nombre en el siglo) fue una de las vocaciones sacerdotales surgidas de aquel grupo de jóvenes católicos; las otras fueron fray Mario Agustín Pinto y el P. Casarabilla Garzón, del clero secular.

En 1935 profesó en la Orden de Predicadores, estudiando filosofía primero en Córdoba y luego en Buenos Aires; después en el Angélico de Roma hasta su ordenación sacerdotal en 1939. Tres años más tarde aprobó el examen para el doctorado con su estudio sobre los dones del Espíritu Santo en San Alberto

Magno. Regresó al país en 1943 y, desde entonces, enseñó filosofía y teología en las casas de Molinari (Córdoba), Buenos Aires, Mendoza, San Juan, Santa Fe, ciudad esta última donde falleció. Durante un tiempo, enseñó también en la Univerisdad Católica Argentina y en el Profesorado de Educación Católica de Buenos Aires. Además de sus libros, diversas revistas publicaron sus escritos filosóficos y teológicos: *Philosophia, Ortodoxia, Sapientia, Norte, Revista de Teología, Estudios Teológicos y Filosóficos, Cruzada, Roma, Philosophica* (Valparaíso), *Mikael, Cabildo* y *Gladius,* sin contar algunos de sus artículos en el diario *Los Principios* de Córdoba.

Estudio-oración-predicación: Estos han sido los caracteres esenciales de la vocación de fray Alberto García Vieyra en su pensamiento metafísico, en su crítica a la filosofía contemporánea, en su notable obra pedagógica y, principalmente, en sus meditaciones estrictamente teológicas y místicas, todas ellas expresivas de su propia vida espiritual. Este religioso modestísimo, completamente incólume a todos los ataques del "mundo", tenía la franqueza del niño, el limpio recato de su vida virtuosa y, a veces, cuando era necesaria, la contundencia de la palabra de la Verdad pronunciada sin compromisos equívocos. Por eso, seguramente, fue uno de los tantos proscriptos de los "medios de (in)comunicación social". Algunos de sus últimos escritos, publicados en el Centro San Jerónimo por él organizado en Santa Fe, son un modelo de impericia editorial y de pobreza real y son, por eso mismo, dignos de veneración: "distribuidos" casi de mano en mano, contienen, sin embargo, ricas reflexiones sobre la vida monacal, la espiritualidad y la mística, ellas también proscriptas del mundo contemporáneo.

Sus escritos propiamente metafísicos datan de los años 1947 a 1953 y denotan la polémica con el existencialismo y el historicismo que hacían sentir su influencia por aquella época. Fray Alberto estaba convencido que la raíz nominalista es la causa de la insuficiencia noética de las ciencias actuales; es, pues, Occam el verdadero fundador del pensamiento moderno basado en la negación del universal *in essendo* y en la postulación de una suerte de predicación accidental de individuos contingentes. De ahí la anarquía de las ciencias y la necesidad de la restauración del realismo metafísico. Por un lado, todas las formas del historicismo relativista perciben la exterioridad de la existencia humana sólo recuperable por medio de la real distinción de esencia y existencia; por otro, el existencialismo se presenta como "la filosofía del réprobo" pues sus temas claves (angustia, nada, desesperación, caída, etc.) se corresponden a la perfección con los que Santo Tomás estudia en las cuestiones sobre los ángeles

caídos; esta filosofía es "la filosofía de la obstinación" en la negación. De ahí que fray Alberto, en su esfuerzo por la restauración de la metafísica realista, insistiera en la distinción entre el ser esencial y el ser existencial. En la línea de Cayetano, sostiene que el acto de existir (recibido) realmente se distingue del sujeto sobre el cual recae y es acto de toda la sustancia ya constituida de materia y forma; por eso, "la existencia es un predicado real de la esencia" derivado de un principio extrínseco pero que afecta a la esencia *ab intrinseco*. De ahí que, a diferencia de Heidegger, el ente finito reclama la Causa que le confiere el ser. Hay, pues, una "filosofía tomista de la existencia" y no un existencialismo tomista.

Estos principios iluminan su obra más extensa que es la consagrada al problema de la educación. Ante todo, debe solucionarse el de la pedagogía como ciencia, tal como aparece en su libro *Ensayos sobre pedagogía* (1944), pensada como "ciencia o arte de la educación". Excluye enérgicamente todo voluntarismo desde que el acto pedagógico es siempre "un conocimiento especulativo de algo a hacer", propio del entendimiento práctico y, por eso, subordinado a la contemplación; si por un lado las ciencias del obrar son activas y, por otro, factivas, la pedagogía tiene ese doble carácter; a su vez, en cuanto se trata de un obrar especial, se subordina a la Etica por razón del fin (el Bien absoluto); respecto del último fin, debe formar hábitos buenos o virtudes como principio *quo* de la operación siendo la persona el principio *quod* (quien opera). De ese modo, García Vieyra es crítico tenaz de todo psicologismo en pedagogía, ya por falso, ya por insuficiente.

De este modo le era posible enfilar su crítica a toda pedagogía naturalista, utilizando sagazmente la distinción entre amor de concupiscencia y amor de benevolencia, ambos superados por la caridad. También sobre la base de la triple distinción entre bien honesto, útil y deleitable, propuso los grados de interés en pedagogía cuya culminación reside en el interés honesto. Caían así bajo su crítica Herbart, Rousseau y todo el pragmatismo. Según esta distinción, la educación supone la participación del educando en los valores morales expresivos del orden y regularidad de la conducta, cayendo así por antipedagógicas, ciertas didácticas permisivas y autonomistas, como el naturalismo, la "escuela nueva" y otras direcciones que han proclamado la plena autonomía del educando.

De todo lo cual se sigue que "lo esencial del problema educativo no es la técnica metodológica, sino ver con claridad los principios que deben regir la actividad docente". Esta conclusión que, hoy, es de trágica actualidad, proyecta el pensamiento

de García Vieyra más allá de todo psicologismo (que apenas se mueve en el ámbito de la causa material) hacia el supremo principio ordenador que ha de buscarse en la Causa que le confiere el ser al mismo educando; de ahí que la dependencia del hombre respecto de Dios sea esencial a la educación y, a su luz, la pedagogía estudia las causas próximas de la educación (en cuanto ciencia) y se interroga por las causas últimas del acto educativo (en cuanto sabiduría). Y ni siquiera esto basta al P. García Vieyra porque el hecho educativo debe ser contemplado también en su dimensión teológica; en efecto, si revelar es un modo de obrar divino, de parte del hombre existe la obligación de escucharle en virtud de su dependencia ontológica; y como la Revelación es el contenido del magisterio divino, mediato y objetivo, necesario y permanente, resulta de derecho natural la obligación de acatamiento al magisterio divino; dicho de otro modo, la educación excluye el laicismo y no puede prescindir del conocimiento vital de la Revelación.

Era lógico que esta doctrina iluminara su obra sobre *Política educativa* (1967) que fue pensada como "ciencia práctica que oriente al legislador": Es política porque es ciencia del bien común y es educativa porque tiene por objeto la educación lograda por medio de los hábitos buenos o virtudes. El objeto material remoto está constituido por las instituciones educadoras y su objeto material próximo es la legislación escolar. Y como sus principios son los de la ética, no es concebible una política educativa laicista y naturalista; por el contrario, ha de reconocerse el derecho natural de los padres a la educación relegando al Estado al mero papel de agente supletorio. El P. García Vieyra advierte sobre el absurdo de un "derecho" ilimitado a enseñar y, en ese sentido, se opone a una libertad de enseñanza absoluta a la vez que salvaguarda la potestad que tiene la Iglesia Católica en la educación dada la suficiente promulgación del Evangelio.

Finalmente, es menester buscar en la teología y en la espiritualidad, la contribución más significativa de fray Alberto, sea que se refiera a la Teología misma como ciencia, al fenómeno de la secularización, a las fuentes de la Vida sobrenatural y a la vida de la Patria argentina considerada a la luz de la fe. Respecto de lo primero, conocía a fondo la Teología de Santo Tomás y utilizó la meritísima obra del P. Marín Solá para repensar el problema del "devenir" en Teología: esta expresión sólo se refiere a la Revelación virtual cuyo desarrollo (o evolución) no altera el contenido formal; frente a los actuales relativismos modernistas, reafirmaba que, si bien la Revelación se encarna en el tiempo como mero modo de expresión, lo significado no

depende del tiempo sino de Dios revelante. Sobre esta firme base debe considerarse su reflexión sobre los dones del Espíritu Santo que, para fray Alberto, excluye todo naturalismo y afirma que la vida espiritual comienza por la gracia y se realiza por hábitos operativos infusos cuyo ejercicio es conocimiento y amor de Dios, contemplación y acción. Los demás temas teológicos meditados por García Vieyra tienen aquí su raíz, ya se refieran a la Eucaristía, a la persona de María o al santo Rosario. Creía percibir que en el mundo actual existe "un movimiento... de promoción carismática de la maternidad espiritual de María" como camino escogido por Dios para la salvación de los hombres; este incremento de la maternidad de María "es lo único capaz de influir en el orden de las causas segundas libres —acontecimientos humanos—, para volverlas a la conversión a Dios y salvarlas"; y esto es así porque no hay remedio contra el pecado en el mero orden natural y semejante milagro está reservado a María.

Preocupó al P. García Vieyra la relación entre lo natural y lo sobrenatural y combatió arduamente una hermenéutica naturalista destructora (si pudiese) de la Palabra. Como cristiano, como sacerdote y como religioso, prorrumpió en un dramático llamado a la vuelta al ideal más puro de la vida religiosa. En ese sentido, su estudio sobre *Los Padres del desierto* (1981) —uno de esos ensayos suyos repartidos de mano en mano y pobremente impresos— es una reacción contra el activismo secularizante; contra la anestesia de la vida espiritual, dentro y fuera de las casas religiosas y una suerte de llamado en favor de la vida cenobítica, en favor de la santa soledad, la quietud, el silencio, valores que no tienen "prensa" en medio del estrépito exteriorista del mundo contemporáneo; frente a este máximo veneno, nada mejor que proponer como ejemplo a los santos Padres del desierto contra el activismo suicida; la "hora del cambio" debe ser inmediatamente sustituida por la hora de Dios, volviendo a la vida contemplativa, al ministerio de la fe y de las virtudes cristianas. Para ello, este fraile —que tenía la alegría cristiana pero también el dolor de ver entronizado el espíritu del mundo en lo sagrado— propiciaba la restauración de la vida regular, del silencio, del hábito religioso, de la oración, de la renuncia; en esta línea está la verdadera renovación porque, decía, "una renovación que empuja y precipita a la secularización, no es renovación sino destrucción". Por eso es menester, en esta hora de tinieblas, "volver la mirada al cenobio primitivo" en busca de las auténticas fuentes de la Vida.

La "teología" que sustenta este mundo sin Dios es lo que el P. García Vieyra llamaba "la Teología de Caín"; la teología

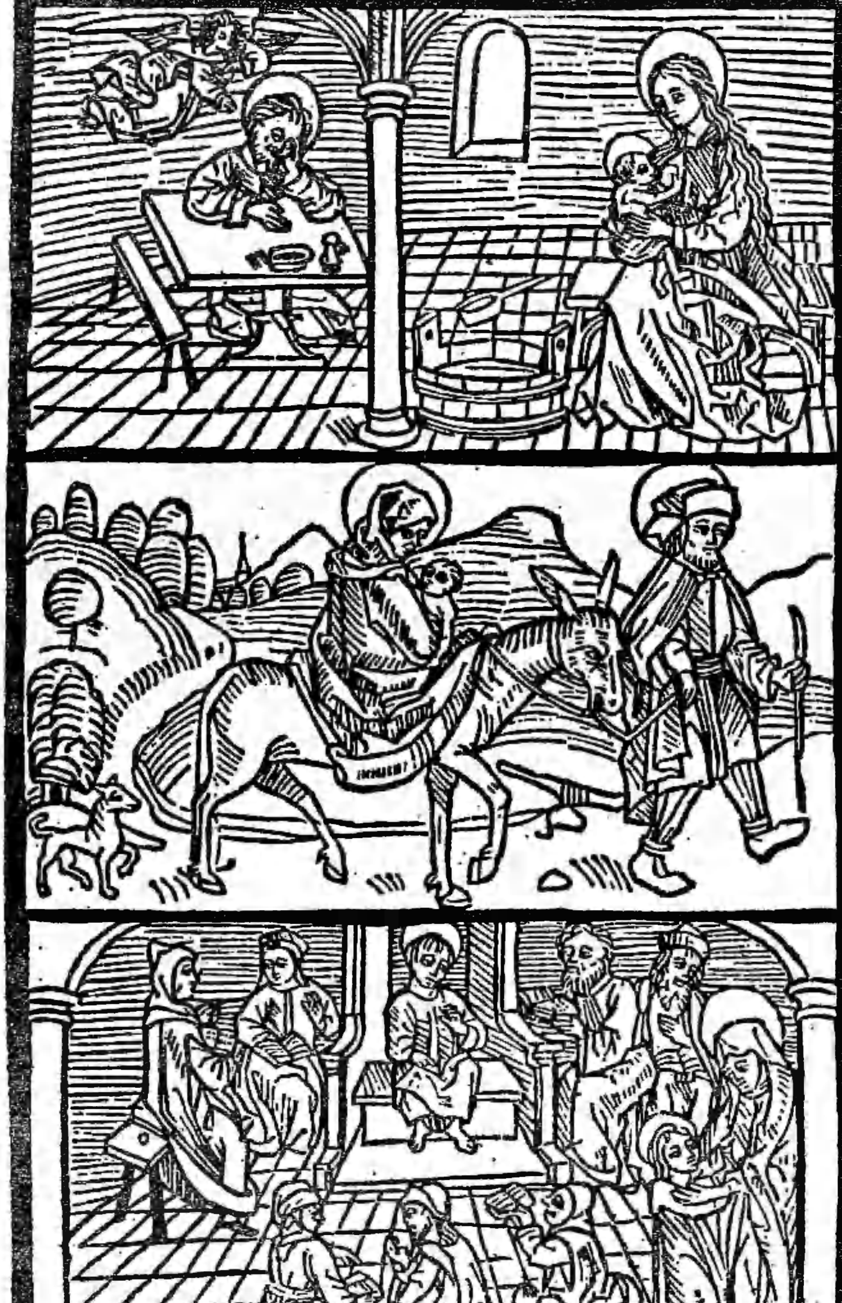
de la ciudad secular, en la cual chocan el Caín liberal y el Caín marxista; claro está, decía fray Alberto con cierta ironía, que "la Teología de la Liberación es la teología de un Caín adulto". No queda pues otro camino que el regreso a las verdaderas fuentes de la Vida. Por eso, seguramente, sus últimos escritos, se refieren siempre a este paso esencial; en su artículo "Lecciones del Exodo", aparecido en el nº 5 de GLADIUS cuando el Padre ya había fallecido y por él pensado y escrito como homenaje al P. Julio Meinvielle, vuelve sobre lo mismo: vista desde Hispanoamérica la situación de la Iglesia, es menester reafirmar que "el último fin del cristiano es la perfección de la caridad, y no la promoción humana o el desarrollo. Debemos salir con Moisés al desierto". Y en el último ensayo independiente publicado en Santa Fe sobre *La espiritualidad cristiana ascético-mística* (1985), retoma la línea de *Los Padres del desierto;* después de poner en claro las ideas esenciales sobre la mística cristiana y el itinerario de todo crecimiento interior, medita largamente sobre el temor de Dios y la actual destrucción de la vida espiritual; pero el Padre García Vieyra estaba lejos de ser pesimista: "Creemos, concluía, que el Espíritu Santo obra en las almas, y que se cuentan por millares las que buscan, y que aún sin saber bien lo que buscan desean a Dios en lo íntimo del alma". Con esta convicción firmísima, el P. García Vieyra pasó de esta vida a la Otra dejando su ejemplo de religioso integral, por completo dedicado, como quería Santo Domingo, al estudio, a la oración y a la predicación.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

Fray Alberto García Vieyra, O.P.: A) Escritos: 1. *Los dones del Espíritu Santo según San Alberto Magno* (inédito, tesis de Teología ante el Angélico de Roma, 1942); 2. "Principios de educación", *Philosophia*, nº 1, p. 51-72, Mendoza, 1944; 3. "La pedagogía del interés y del amor", *ib.*, nº 4, p. 301-321, 1945; 4. "Libertad y perfección", *ib.*, nº 4, p. 368-372, Mendoza, 1945; 5. "La pedagogía, ciencia práctica", *Ortodoxia*, nº 9, p. 48-77, Bs. As., 1945; 6. "Introducción para el estudio de los dones del Espíritu Santo", *Ortodoxia*, nº 10, p. 239-247, Bs. As., 1945; 7. "Magisterio divino y educación", *Ortodoxia*, nº 12/13, p. 40-67, 1946; 8. "El interés en pedagogía", *Philosophia*, nº 6, p. 258-274, Mendoza, 1946; 9. Rec. a E. Gilson, Dios y la filosofía, *Philosophia*, nº 5, p. 153-4, Mendoza, 1946; 10. Rec. a Aristóteles, Poética, *ib.*, nº 5, p. 165-7, 1946; 11. "Ensayo sobre la disciplina y disciplina escolar", *Philosophia*, nº 8, p. 87-104, Mendoza, 1947; 12. "Ontología de la existencia", *Sapientia*, II, 5, p. 227-238, La Plata-Bs. As., 1947; 13. *Ensayos sobre Pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino*, 199 pp., Dedebec, Ediciones Desclée de Brower, Bs. As., 1949; 14. "El problema del historicismo y la distinción real entre esencia y existencia", *Sapientia*, IV, 11, p. 41-59, 1949; 15. "Semiología de las cien-

cias especulativas", *Sapientia*, V, 18, p. 267-281, 1950; 16. "Los dones dirigentes de la vida activa", *Revista de Teología*, I, 4, p. 61-66, La Plata, 1951; 17. "Una filosofía de la obstinación", *Los Principios*, 3.11.1952, Córdoba; 18. "Ser y devenir en Teología", *Sapientia*, VII, p. 38-54, Bs. As., 1952; 19. "Los dones del Espíritu Santo", *Norte*, nº 4, p. 9-24, Tucumán, 1953; 20. Rec. a A. Dondevne, 'Foi chrétienne et pensée contemporaine", *Sapientia*, VIII, p. 27-75, Bs. As., 1953; 21. "Semántica y morfología", *Sapientia*, IX, 31, p. 58-63, 1954; 22. "La libertad de cultos", *Revista de Teología*, V, 18, p. 77-80, La Plata, 1955; 23. "Evolución de la verdad", *Sapientia*, X, 35, p. 9-19, 1955; 24. "Los ángeles caídos", *Sapientia*, XII, 45, p. 178-186, 1957; 25. "Enseñanza religiosa", *Cruzada*, IV, 17, p. 5, Bs. As., 1960; 26. "La tolerancia religiosa. Crítica a la posición humanista", *Estudios Teológicos y Filosóficos*, nº 2, p. 183-209, Bs. As., 1960; 27. "La Eucaristía, sacramento de la gloria", *Estudios Teol. y Fil.*, III, p. 26-48, Bs. As., 1961; 28. "La visitación de María", *Est. Teol. y Fil.*, IV, 3, p. 177-199, Bs. As., 1962; 29. "Purificación de María y oblación del Señor en el templo", *Est. Teol. y Fil.*, V, p. 7-36, 1963; 30. *Política educativa*, 315 pp., Librería Huemul. Bs. As., 1967; 31. "Renovación y progresismo en la Iglesia", *Roma*, II, 6, p. 17-50, Bs. As., 1968; 32. "Un centenario", *Roma*, II, 7, p. 32-33, Bs. As., 1968 (sobre San Juan de la Cruz); 33. "La escala de Bethel", *Roma*, III, 8, p. 19-23, Bs. As., 1969; 34. "La meditación religiosa", *Roma*, III, 10, p. 8-18, 1969; 35. "Un faraón en la Iglesia: San Pacomio", *Roma*, V, 22, p. 6-15, 1971/2; 36. "Catequesis latinoamericana", *Roma*, VI, 27, p. 7-13, 1972/3; 37. "Más sobre Revelación y catequesis", *Roma*, VII, 28, p. 32-37, 1973; 38. "Ante una obra infame", *Roma*, VII, 29, p. 47-48, 1973; 39. "Política y pecado", *Roma*, VII, 31, p. 18-29, 1973; 40. "La Religión Católica es la única verdadera", *Roma*, VIII, 33, p. 43-44, 1974; 41. "Carta sobre el artículo de Daniel Boira", *Roma*, VIII, 35, p. 51, 1974; 42. "Teología e Iglesia", *Roma*, VIII, 36, p. 44-58, 1974; 43. "El árbol y los frutos", *Roma*, VIII, 37, p. 8-18, 1974/5; 44. "La disolución de la familia en China roja", *Roma*, IX, 40, p. 22-23, 1975; 45. "La teología de Caín", *Roma*, X, 44, p. 24-32, 1976; 46. "Carta de lectores", *Roma*, X, 45, p. 30, 1976; 47. *El Rosario y sus misterios* (1ª ed., 1977), 154 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1982; 48. "Carta de lectores", *Roma*, XI, 48, p. 41-42, 1977; 49. "La experiencia mística", *Mikael*, 14, p. 99-110, Paraná, 1977; 50. "'Fiat lux'. El ámbito de visibilidad de las creaturas intelectuales", *Philosophica*, vol. I, p. 35-51, Valparaíso, 1978; 51. "El segundo día de la Creación. Los ángeles, rectores del universo", *Philosophica*, vol. II-III, p. 55-71, Valparaíso, 1980; 52. *El Paraíso o el problema de lo sobrenatural*, 80 pp. Editorial San Jerónimo, Santa Fe, 1980; 53. "El papel histórico de María", *Mikael*, 23, p. 45-61, Paraná, 1980; 54. "Educación Cristiana", *Mikael*, 26, p. 93-107, Paraná, 1981; 55. "Penetración indeseable", *Roma*, XV, 68, p. 24-28, Bs. As., 1981; 56. *Los Padres del desierto. Las fuentes de la vida*, 120 pp., Ediciones San Jerónimo, Santa Fe, 1981; 57. "Sobre la humildad", *Mikael*, 28, p. 41-51, Paraná, 1982; 57. "Al margen de un Congreso", *Cabildo*, 2ª ép., VII, nº 59, p. 18-19, Bs. As., 1982; 58. "La soberbia", *Mikael*, 31, p. 63-81, Paraná, 1983; 59. "Redención de Cristo y corredención de María", *ib.*, 33, p. 37-58, 1983; 60. "Para las calendas patrias", *Cabildo*, 2ª ép., IX, 89, p. 28, Bs. As., 1985; 61. *La espiritualidad cristiana ascético-mística. Virtudes y temor de Dios*, 50 pp., Lecturas del 'Centro San Jerónimo', Santa Fe, 1985; 62. "Lecciones del Exodo", *Gladius*, 5, p. 11-28, Bs. As., 1986.
B) Bibliografía: Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, p. 196-197 y 274-275, Bs. As., 1971.



LA OBRA
DEL PADRE ALFREDO SAENZ, S. J.

Es muy significativa la espontaneidad con la cual ha nacido este estudio que se abrió paso, por sí solo, entre otros trabajos en los que estoy empeñado. La frecuentación de los escritos teológicos del P. Sáenz a lo largo de cuatro lustros, el propósito —no cumplido todavía— de escribir algunas notas sobre sus últimos libros, me decidieron ahora a ofrecer una visión general sobre su obra escrita *.

I. LAS FIGURAS BIBLICAS Y LOS SANTOS PADRES

a) Cristo y las figuras bíblicas

Hace casi veinte años que apareció el estudio del P. Sáenz sobre las más importantes figuras bíblicas que constituyen como mojones de la historia de la salvación (1967); aquella obra era como la culminación de ensayos anteriores preparatorios que meditaban la *Palabra de Dios y* (el) *culto litúrgico* (1961), *El Templo, presencia de Dios* (1962) y *Las fiestas del Señor* (1962), todos publicados en los Cuadernos Bíblicos de Ediciones Paulinas de aquellos años. Ahora, en *Cristo y las figuras bíblicas*, aunque en la línea de las egregias investigaciones de Daniélou, se trata de una sostenida meditación teológica sobre el sentido tipológico de la Escritura que tiene, como enseñan los Padres, por objetivo a Cristo (CFB., 7). Si el Antiguo Testa-

* Al final de este estudio puede verse la bibliografía completa. Para comodidad del lector, utilizaré en el contexto siglas correspondientes a títulos de libros, salvo dos ensayos reseñados al final y publicados como artículos; los demás artículos de revista se citan al pie de página.

CFB: *Cristo y las figuras bíblicas* (1967).
SMT: *La celebración de los misterios en los sermones de San Máximo de Turín* (1970).
IV: *Inversión de valores* (1978).
ESU: *Eucaristía, sacramento de unidad* (1981).
SSM: *El Santo Sacrificio de la Misa* (1982).
LC: *La Caballería o de la fuerza armada al servicio de la Verdad desarmada* (1982).
SLM: *San León Magno y los misterios de Cristo* (1984).
IPC: *In persona Christi. La fisonomía del sacerdote de Cristo* (1985).
SP: "San Pablo, arquetipo del apóstol", *Mikael*, XI, 33, 1984.
EEM: "El espíritu del mundo", *Gladius*, I, 1, 1985.

mento es como un inmenso "tipo" del Nuevo, la tipología atisba las intenciones del Espíritu Santo en los hechos y personas que se nos presentan. De ahí que el P. Sáenz, con la segura ayuda de los Padres, nos muestra cómo es Cristo quien nos explica la Ley y los Profetas (CFB., 10-1); cómo "todo el Antiguo Testamento tiene por único objeto a Cristo" quien se comporta como la clave explicativa; de ahí que las figuras sean un tejido de "tipos" del Cuerpo de Cristo. San Hilario, Orígenes, San Cirilo y otros Padres frecuentados con amor e inteligencia, ayudan al P. Sáenz para develar lo que él llama "un ejemplarismo al revés" desde que la tipología del Antiguo Testamento "nos hace conocer los ejemplares antes de revelarnos el Modelo" (CFB. 15). De ahí que, si uno es como la Sombra respecto de la Luz, en el fondo no haya más que un solo Testamento desde el comienzo del mundo hasta el fin del tiempo. Desde esta perspectiva se comprende el "sentido cristiano" del Antiguo Testamento, ya sea que consideremos a Cristo en su vida externa, ya en los misterios que vino a realizar (teología bíblica). Esto es lo esencial, aunque también Cristo puede ser considerado en su Parusía (perspectiva escatológica), como figura de la Iglesia en su vida sacramental y en el alma del cristiano en cuanto Cristo se prolonga en sus miembros. Siguiendo a Santo Tomás, "el Antiguo Testamento se ordena al Nuevo y el Nuevo concluye en el cielo" (CFB. 25).

De las doce figuras bíblicas estudiadas, naturalmente la primera es *Adán* en quien se abarca toda la humanidad y en quien Dios encontró "su sábado y el eco de su fecundidad trinitaria"; después del desorden y aunque por oposición, Adán es tipo de Cristo y Cristo es el "recapitulador" del hombre y de su muerte; sin detenerme en la riquísima simbología que encuentra en los Padres como San Ireneo y San Cirilo, es claro que en Cristo recuperamos lo perdido en Adán y en María nos injertamos en la "recirculación" hacia Eva y así por la obediencia de una virgen ha sido borrada la desobediencia de otra (CFB. 34-5). De modo que, como enseñan los Padres, "esta vuelta al Paraíso... se realiza en cuatro planos complementarios: Cristo es el nuevo Paraíso; el Bautismo es el ingreso en el Paraíso; la vida mística es una penetración más profunda en el Paraíso; la muerte introduce a los santos en el Paraíso definitivo" (CFB. 36).

Abel, el justo, no pertenece ni al cristianismo ni al judaísmo sino al período que los precedió y "encabeza la columna de los elegidos, escogido por Dios en el umbral de la historia humana" (CFB. 46). Por contraposición a Caín que es labrador, Abel es pastor, peregrino cuyo ofrecimiento constituye un gesto sacerdotal que lo lleva al martirio; se vuelve manifiesta la relación entre el cordero ofrecido por Abel y el Cordero ofrecido en la Cruz y permanentemente en la Eucaristía; de ahí que perdure en la liturgia, día por día. *Noé* introduce en la historia la noción de alianza, pero de la entera humanidad y del mismo cosmos, de un modo que después del Diluvio, "pasamos así de la idea de justicia a la idea de redención" (CFB. 57) pues la misericordia divina sustrae del castigo al "resto" de elegidos. El Diluvio prefigura el triunfo de Cristo sobre el Dragón del Mar, prefigura el Bautismo y también el Juicio escatológico. Imposible dar una idea de la riqueza de este tema en una mera exposición sintética porque la exégesis abre, en la multiplicidad de sentidos que se implican, una suerte de abismo inagotable donde se abrevan los Padres; pasemos, pues, a *Isaac*, la víctima: "Abraham es imagen del Padre celestial que ofrece la Víctima inmolada por nuestra redención. Isaac es el hijo de la promesa, nacido de un seno estéril, preanunciando así el admirable nacimiento de Cristo del seno de una madre virgen por obra del Espíritu Santo. Isaac, al sustituir a su primogénito Ismael, significó la futura y misteriosa sustitución de las naciones al pueblo antes elegido. El sacrificio de Isaac, sacerdote y

víctima, aparece como un 'tipo' notable del Sacrificio de Cristo..." (CFB. 85-6).

También es *Melquisedec* "tipo" del sacerdocio de Cristo y sacerdote de la religión primera de la humanidad (Daniélou); su sacerdocio es superior al de los levitas por ser, precisamente, "tipo" del Eterno y Sumo sacerdote que, significativamente, ofreció la oblación de pan y de vino imitando al que había de venir. El legislador es *Moisés* que se comporta como mediador (hombre de Dios) y también "hombre del pueblo elegido" (CFB. 101). Por un lado, fue la Ley un don por el cual los hombres anhelaron lo que Dios quería darles, de modo que el fracaso de la ley sería su triunfo; por otro lado, comienza con Moisés la segunda edad del mundo que procede de Moisés a Cristo (etapa de la Ley escrita) (CFB. 106). La vida de Moisés es preludio y oposición y, a la vez, los acontecimientos de su vida preanuncian la vida de Cristo. En el primer Exodo, los profetas anunciaron un segundo que es la vida de Cristo; como Moisés, Jesús es conducido al desierto para ser tentado "y pasa allí cuarenta días que recuerdan los cuarenta años del Exodo, o los cuarenta días de ayuno de Moisés" (CFB. 114). El Nuevo Testamento muestra cómo esa tipología encuentra su realización en Cristo, "autor del nuevo Exodo liberador" (también imagen del éxodo místico del cristiano) poniendo de relieve "el hecho espiritual de la salida del pecado mediante el paso por la pila bautismal" (CFB. 119). Pero Moisés es la Ley perecedera y, por eso, no fue digno Moisés de entrar en la tierra prometida (San Agustín) a la que sólo puede penetrar Cristo; de ahí que para expresar a Cristo como el conquistador fuera menester otra figura: la del conquistador *Josué.* Y Josué se llama Jehoschua (que significa "Yavé libera"); es decir, Jesús, exponente de la caducidad de la Ley antigua. Con Josué, un pueblo santo toma posesión de un territorio sacro; mientras la travesía del Jordán tiene interpretación sacramental (Orígenes), la caída de Jericó la tiene escatológica, pues Jericó es figura de este mundo cuya consumación es segura. Y como estas cosas deben ser realizadas también en cada uno de nosotros, implica una interpretación mística para la cual las batallas figuran las luchas espirituales. Pasando por alto el bellísimo episodio de Rahab, *David,* el rey guerrero, es, por un lado, el soldado de Yavé y, por otro, sacerdote de Yavé, sucesor de Melquisedec; en David, por eso, vienen a coexistir los tres elementos fundamentales del mesianismo: el Reino de Yavé, el Rey-Mesías y Jerusalén, la capital del reino (CFB. 162). Profeta y figura del Mesías-Salvador, da paso a *Salomón,* el rey pacífico, cuya unción es signo de la elección divina; su reino revela una teocracia pues el único rey es Yavé-salvador y cuyas funciones, cargadas de simbolismo, son el bienestar de los súbditos, la práctica de la justicia y la defensa de su pueblo; pero David y Salomón son figuras de Cristo en sus dos advenimientos: "en el estadio de su venida humilde, y en el estadio de su parusía gloriosa" (CFB. 184). David es guerrero, Salomón administrador; este último, que edifica el Templo, figura de Cristo el Templo definitivo, es tipo del orden escatológico (fin de la historia); con San Juan Crisóstomo dos son los advientos de Cristo: "el primero para perdonar los pecados, el segundo para juzgar al mundo" (CFB. 189).

Ha llegado el momento de hablar del profeta supremo, *Isaías,* quien "habla en lugar de otro"; profeta-signo abismado en Yavé que es la Santidad y que se revela a su pueblo como Santo; por aquí se desliza la idea del "resto", de este pobre "resto" que será la piedra angular; idea esencial que irá evolucionando hasta San Pablo. Esta idea madura en la del Mesías y el Reino cuyo obrero será el hijo de David, el Niño Salvador, la "grande luz", el "Príncipe de la paz" que nacerá de una virgen y que

se llamará Emmanuel. Como destaca el P. Sáenz, la Iglesia se reconoció a Sí misma en el "resto", orientado hacia el festín mesiánico allende el Juicio escatológico. Por eso, la muerte del Antiguo Testamento es la apertura de los tiempos mesiánicos realizada en el *Bautista,* el precursor, que debe disponer al pueblo para recibir al Señor. El llamado del desierto, que resuena a lo largo de toda la Escritura, se realiza vivamente en el Bautista. El desierto, "lugar del combate que libran Dios y Satán" (CFB. 220), pone también de relieve su oficio principal que es "preparar el camino". El bautismo de Juan es signo profético ya de la proximidad de los últimos tiempos, ya de la conversión, ya de la preparación mesiánica. El baño del Bautista es "tipo" del Bautismo en el Espíritu y en el Fuego: "Así como en los tiempos primitivos el Espíritu sobrevolaba sobre las aguas, suscitando la primera creación, así cuando Jesús sale del Jordán, el Espíritu reposa sobre Él para confirmar la segunda creación. Allí a Dios todo lo creado le pareció 'bueno'. Aquí reconoce a su Hijo amado en quien 'se complace'" (CFB. 225). Juan es el "amigo del esposo" y Cristo, que ocupa el lugar de Yavé en el NT., es el Esposo del pueblo nuevo; dicho de otro modo, "Juan quiere decir que a él le cupo preparar las bodas de la nueva Alianza entre Cristo y el Pueblo de Dios" (CFB. 229). Por eso Juan se hace nada y se alegra cuando sus discípulos le dejan para seguir a Jesús.

Por fin, *Cristo* es la figura de las figuras, el Recapitulador, manifestación del método de Dios de "tipos" y "figuras". Cristo es la plenitud y "contra las concepciones modernas de la evolución y del progreso indefinido, el Evangelio afirma que el hecho esencial ya ha sucedido" (CFB. 238). En Él culmina la historia de la humanidad y del cosmos; Él es el fin y el centro de la historia y la *incoación de la eternidad* (CFB. 241).

Es evidente que la tipología bíblica puesta de relieve por el P. Daniélou contribuye vivamente para la obra del P. Sáenz; pero éste, a su vez, acentúa el carácter cristocéntrico de aquélla y vuela originalmente por su cuenta en un bellísimo desfile de "figuras" cuyo sentido pone de relieve, al lector atento, el sentido mismo de las Escrituras. Yo no dudaría en recomendar la obra del P. Sáenz a toda persona que, simplemente, quiera aprender a *leer* de veras la Biblia y a encontrar en ella el tesoro inagotable y apasionante de la Palabra de Dios. Los Santos Padres también desfilan aquí y sus textos maravillosos, estudiados, meditados y casi excavados por el autor, nos permiten ir penetrando más y más en el sentido de la historia de la salvación y en nuestro propio misterio interior de cristianos.

b) Misterios y liturgia en los Padres

Parece por completo natural que el autor de *Cristo y las figuras bíblicas* dedicara a los Padres —en perfecta continuidad con sus investigaciones anteriores— algunos estudios especiales. La clave de sus escritos patrísticos nos la ha proporcionado él mismo en un ensayo muy reciente y posterior a los libros dedicados a los Padres. En efecto, el P. Sáenz cree que es absolutamente necesaria la meditación y frecuentación directa de los Padres cuyo estudio "hace sabrosa la teología"[1]. Puede decirse que el gran hallazgo de los Padres es que la Escritura no puede ser entendida sino a la luz de Cristo sea en su sentido literal, sea en su sentido tipológico. Si todo el Antiguo Testamento es un "tipo" de Cristo, esto equi-

[1] "Vigencia de los Padres de la Iglesia", *Mikael,* XI, 32, p. 49, Paraná, 1983.

vale a decir desde Él mismo: "Yo soy aquél anunciado por los principales hechos —"tipos"— del Antiguo Testamento, yo soy aquel anunciado por las principales profecías —"logos"— del Antiguo Testamento, *tipoi kai logoi,* dirían los Padres: tipos y palabras, o sea hechos y profecías"[2]. De este modo y a esta luz desfilan los escritos de los Padres: Cristo-Iglesia-Sacramentos, como el eje de la exégesis patrística, proporcionan, al P. Sáenz, una visión profunda de su relación con la teología, con la cultura, con la vida espiritual y con la pastoral; respecto de la teología porque se esforzaron en buscar la inteligencia de la fe, pese a la falta de sistema y de orden de sus escritos; por eso, Santo Tomás de Aquino aparece como el gran sistematizador de la riqueza patrística: "es el gran rumiador, digeridor y sistematizador de la entera tradición patrística"[3]. Respecto de la cultura, ejemplificada especialmente en Clemente de Alejandría, la Patrística bautizó de veras a la cultura antigua; respecto de la vida espiritual, los Padres son maestros de santidad y de progreso interior, ejemplificada, en este caso, en ese tratado de vida mística que es *La vida de Moisés* de San Gregorio de Nyssa; respecto de la pastoral, no hay que olvidar que fueron obispos, pastores ejemplares en su mayoría y cuyos escritos son fuente inagotable para el conocimiento de la liturgia. En este sentido, también serán utilísimos para el estudio del ecumenismo ya que en aquellos siglos se partía de la unidad para ir hacia la división y, hoy, hacemos el camino inverso porque partimos de la división para retornar a la unidad perdida. Dos ejemplos de la vigencia de los Padres pueden encontrarse en San Máximo de Turín y en San León Magno.

1. *San Máximo de Turín.* En efecto, la tesis doctoral del P. Sáenz, defendida en Roma en 1970 (aunque publicada trece años más tarde en Paraná) se refiere a *La celebración de los misterios en los sermones de San Máximo de Turín;* es decir, al pensamiento pastoral de este Padre de comienzos del siglo V meditado principalmente desde el punto de vista teológico y, secundariamente, histórico; de ahí la estructura de la obra dividida en tres grandes capítulos referidos a los misterios natalicios, a los misterios pascuales y a la misma estructura de la celebración. Respecto de los primeros, tiene la Navidad un cuádruple aspecto (histórico, eclesial, cósmico y espiritual): El primero tiene relación con la fiesta pagana del Sol (especialmente bajo la forma del culto de Mitra); Cristo es el Sol que amanece (SMT. 26,52) y la totalidad de la historia de la salvación es un gran adviento hacia la Luz anunciada por la "antorcha" que es el Bautista. El Nacimiento de Cristo, consumado en las bodas de Cristo-Sol y de Iglesia-Luna en el Seno de María (el arca nueva) conduce también al Nacimiento espiritual en cada hombre (SMT. 49). A través de una riquísima simbología (imposible de retransmitir al lector) se ve cómo "la Navidad es a la Epifanía lo que el nacimiento histórico de Cristo es a su nacimiento en el misterio" (SMT. 53); este "aparecer", ab intra de una teofanía trinitaria pone al Bautismo como la plenitud de múltiples "figuras" bíblicas del Antiguo Testamento; Cristo, la "nueva columna de fuego", el "nuevo Elías", el "nuevo Eliseo", hace eclosión en las bodas de Caná en las que Cristo muestra su poder prolongado por los sacramentos (SMT. 84-88). Y así, pasando a la contemplación de los misterios pascuales (Muerte y Resurrección), el P. Sáenz muestra las figuras de la Cruz en San Máximo precedidas por el sentido de la Cuaresma (el 40, "número consagrado") y sus figuras (el Diluvio, el Exodo, Elías, Cristo en el desierto, etc.) hasta penetrar en el misterio de la Muerte por la cual Cristo "recibe en sí el flagelo que debía justamente recaer sobre el mundo pecador" (SMT. 134).

[2] Op. cit., p. 37.
[3] Op. cit., p. 42.

Y aquí aparecen las figuras de la Cruz, desde la postura del orante hasta los cuatro puntos cardinales por lo que se significa el poder de la Cruz que domina todo el universo; este misterio —que el buen ladrón bebió del costado del Señor— nos permite penetrar también en el de la Sepultura "comparable al seno de María"; también es Cristo el grano "sepultado" en la tierra y fuente de vida desde la cual, por la Resurrección, renace para la vida eterna. Tal es la victoria del Sol invicto que opera en nosotros nuestra propia resurrección en el Señor y es, simultáneamente, la fiesta del cosmos, por la victoria de Cristo (SMT. 167) hasta la Ascensión que es su triunfo pascual.

La investigación hace, por fin, la luz sobre la celebración misma de los misterios del año litúrgico por la cual se ponen "a nuestro alcance": Cristo es el misterio y es sacramento (acción del mismo Dios) (SMT., 201-210). El señor sigue obrando sus misterios por modo de *presencia* personal operante, la misma con la cual los realizó históricamente; están presentes, pues, en la Escritura, en la Palabra, "túnica inconsútil con la cual la Iglesia se reviste siempre de nuevo" (SMT. 218). Hasta aquí ha sido el "proceso descendente del misterio"; ahora comienza el proceso ascendente, nuestra penetración en el misterio; este "ascenso" comienza con el "estupor" ante la Palabra y el milagro re-presentado en la liturgia; sigue por el acto esencial de la fe, matriz de la alegría; todo lo cual preludia la conversión tan unida también con la predicación, hasta la *communio*, que es comunión con Dios en sus misterios y en la Eucaristía (SMT. 241). Y aún aquí no se clausura el proceso puesto que se abre a la eternidad, "entrada definitiva —y sin velos— en el Hoy de Dios" (SMT. 253).

2. *San León Magno.* Aunque escrita muchos años después y perteneciente al período del Seminario de Paraná donde constituyó un curso anual, la obra sobre S. León Magno forma tal unidad con la anterior que encuentra aquí su lugar natural. Los misterios presentes en la liturgia vuelven a ser el tema central, esta vez sobre este gran Santo de la primera mitad del siglo V, modelo de defensor de la fe, de predicador, de liturgista y, sobre todo, de pastor. Todas sus Cartas y sus Homilías pasan bajo la mirada del P. Sáenz quien muestra, desde el principio al fin, que el misterio de la unión hipostática constituye el núcleo esencial de todo el pensamiento de San León. Desde su luz puede meditarse la celebración de los misterios, los misterios natalicios y los misterios pascuales hasta la Ascensión y Pentecostés. El misterio original es Cristo (el nuevo Aarón) cuyo sacerdocio encuentra su razón en la unión hipostática; este sacerdocio continúa en la Iglesia-sacerdotal cuya vida litúrgica es la actualización de los hechos salvíficos de Cristo a través de los misterios-sacramentos (SLM. 45). Por eso, el "hoy" litúrgico vuelve perenne el "hoy" salvador, de modo que "el 'sacramentum' es el gesto teándrico de Cristo que nos diviniza" y el "exemplum" que Él es constituye la exigencia "de adecuar nuestra vida en Él mediante la imitación del misterio rememorado" (SLM. 52). En cuanto al "dinamismo de la celebración cultual", los escritos de San León muestran que la lectura de los textos sagrados es el lazo unitivo entre el acontecimiento salvífico y el instante actual; sin detenerme en la *admiración* por las "hazañas de Dios" (que superan todo lenguaje humano), ni en el acto de la *fe,* ni en la actuación de la inteligencia, ni en el *gozo,* ni en el "movimiento de asimilación al misterio" que es el *consentimiento* (SLM. 69), llamaré la atención sobre la *predicación* como parte constitutiva del acto litúrgico; su carácter bipolar (pues recae tanto sobre quien predica como sobre quien oye) (SLM. 78) conlleva un sentido didáctico mistagógico o de introducción a los misterios (SLM. 81).

Si pasamos ahora a los misterios natalicios en la predicación de San

León, podría decirse que "en la memoria eterna de Dios, primero fueron Cristo y María, y luego Adán y Eva" (SLM. 93); resalta en estos análisis el misterio salvífico de la unión hipostática de modo que Navidad *es* "el misterio inconmensurable de la unión de las dos naturalezas en la persona del Hijo de Dios" (SLM. 111, 116-7) como el misterio de "las distancias salvadas" (entre el hombre y Dios) y la condición de la salvación (SLM. 119); por eso, el requisito de la celebración litúrgica es la fe en la unión hipostática y su fruto más precioso es la *paz* de Cristo. Por la Encarnación nos hacemos hijos de Dios *hoy*; lo cual es, también, una "concorporatio" —descenso de Dios y ascenso del hombre— (SLM. 132) en la cual y por la cual nace la nueva creatura y, también por ella, el seno de María (como las aguas del Bautismo) es el seno virginal de la Iglesia (SLM. 141). Así la Navidad se prolonga en la Epifanía: a la cita del Verbo nadie ha faltado (tierra, cielo, Oriente y Occidente); mientras el pueblo elegido se aferró sólo a los preludios dejando pasar la consumación (SLM. 148) el mensaje se dio a conocer a los gentiles y, hoy, la celebración litúrgica no es mero recuerdo sino que *re-pone* y *re-presenta* el misterio (SLM. 159).

El *paschale mysterium* ocupa el primer lugar: ante todo como preparación en la Cuaresma (en verdad es cuaresma toda la vida de Cristo); las homilías del santo nos la presenta en la participación, en las tentaciones de Satán, en la victoria de Cristo y en la contrapartida gloriosa de la Transfiguración; el místico que es San León presenta también la cuaresma como época de progreso espiritual pues todos y cada uno de los cristianos "son un solo y mismo templo de Dios" (SLM. 180) hasta el final incendio de la Caridad. Medítanse a su vez las prácticas exteriores como el ayuno y la limosna. Por fin la *plenitud* (misterio de la muerte y la resurrección) y la *consumación* (ascensión y Pentecostés): En la Pasión culminan las figuras en realidades (SLM. 224; CFB. 21) y "no deja de ser trágicamente simbólico el hecho de que los judíos hayan decidido matar a Jesús... Cordero divino, precisamente el día de la solemnidad pascual" (SLM. 226). La anti-liturgia blasfema del Consejo impío, sacrílegamente conduce a Cristo al patíbulo (SLM. 229): Se rasgó el velo místico así como Caifás rasgó hipócritamente sus vestiduras. La Pasión irradia la Salvación en la plenitud del tiempo: allí se consuma la Redención que sólo es inteligible a la luz de la unión hipostática (SLM. 242). El "anonadamiento triunfal" de Cristo se manifiesta en su propia y señorial muerte voluntaria: "Al recostarse Cristo en el travesaño vertical estaba significando la reconciliación de lo alto y de lo bajo, de Dios y del hombre... Al extender sus brazos sobre el travesaño horizontal... estaba expresando la reconciliación de los hombres en Él, apuntando con su brazo izquierdo hacia el Génesis y con el derecho hacia el Apocalipsis, desde Adán hasta el último de los elegidos" (SLM. 248-9). Por eso la Cruz es, por un lado, trono de juicio y de salvación y, por otro, victoria sobre el demonio, fuente del Bautismo y de la Eucaristía. En la Cruz Cristo sufre *en lugar* de nosotros y, en cuanto sacramento, Él debe ser imitado y completado por la disposición total hacia el martirio el cual se abre al misterio de la resurrección. Sólo falta la consumación "cuando Cristo retorne al Padre, no como Verbo... sino como carne del Verbo, porque ahora podrá poner su naturaleza glorificada junto con su divinidad, a la diestra del Padre. De esa carne glorificada entregará a la Iglesia el Don supremo: el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo" (SLM. 289). La obra del P. Sáenz sobre San León Magno ofrece un feliz broche de oro: la traducción castellana de la *Carta a Flaviano* sobre el misterio de las dos naturalezas en Cristo (SLM. 323-334) que tiene, hoy, una sorprendente actualidad.

II. EL SEMINARIO COMO MISION

a) "Señor, ¿qué quieres que haga?"

El sacerdote de recia formación espiritual e intelectual que había meditado sobre la Palabra y el culto, sobre el Templo, sobre las fiestas del Señor; que había perseguido la amada Figura de Cristo a través del desfile de las "figuras" bíblicas, que había meditado los misterios en la Patrística, especialmente en San Máximo de Turín y, luego, en perfecta continuidad, en los sermones y cartas de San León Magno, es como "detenido" en su camino en 1971, cuando el Arzobispo de Paraná, Mons. Adolfo Tortolo le llama a enseñar en su querido Seminario donde el P. Sáenz ha sido Prefecto de Estudios. Basta leer sus libros posteriores a esa fecha clave para comprender, instantáneamente, cuanto ha significado en su obra espiritual e intelectual, apostólica y pastoral.

Detrás de esta obra, hay un Pastor que ha hecho del misterio de la Cruz el lema de su vida: En él se implican la Pasión y la Resurrección, de modo que "de estos dos misterios proviene toda la santidad y toda la vida espiritual del mundo"[4]. Me atrevo a pensar que aquí se percibe el sentido sobrenatural más profundo que el Arzobispo proyecta sobre su Seminario porque, en el mismo lugar sostiene que los valores evangélicos esenciales brotan sólo de la Cruz: "plenitud cristiana, heroísmo diario y silencioso, disposición auténtica para jugar la vida por Dios y por los hombres, fuego y dimensión apostólica". Precisamente al hablar de la contemplación y la santidad en Santo Tomás de Aquino, Mons. Tortolo puso de relieve que, en el Aquinate, la verdad y el amor no se saciaron nunca; sobre su doctrina debe asentarse el Seminario y en la unión de verdad y amor, que, en Santo Tomás tuvo tal fuerza que "creció en Dios con tanta intensidad que enfermó de Dios y la nostalgia de Dios lo condujo a la gloria"[5]. De ahí que en los principios fundamentales de su Seminario, considerara Mons. Tortolo que el núcleo de su enseñanza debía ser la doctrina tomista. Los años que transcurrió en su lecho de dolor, hasta su reciente muerte, no fueron sino la concreción de aquello que él mismo escribiera acerca del Ministerio de la Cruz que "nos impone una muerte secreta, gota a gota, en el trajín diario. Es el 'quotidie morior'. Este modo de morir no está debajo del martirio, sino a la par de él"[6].

b) "...como antorchas en el mundo"

Aquí engarza la actividad del P. Sáenz cuyo sentido más profundo puede encontrarse en su comentario a los "Principios fundamentales del Seminario de Paraná" promulgados por Mons. Tortolo y, como expresión suya la más genuina, la publicación de esa revista única que fue *Mikael* (1973-1983). Respecto de lo primero, se trata de definir un estilo de vida desarrollado en cuatro grados: espiritual, doctrinal, disciplinar y pastoral. En el orden espiritual, se trata de ser "actuales" no por "mime-

[4] "Nuestra comunión en el misterio de la Cruz", *Mikael*, I, 1, p. 5, Paraná, 1973.

[5] "Santo Tomás y la contemplación. Apuntes de Teología Mística", *La filosofía del cristiano, hoy*, Actas del Ier. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979), vol. V, p. 2207, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1984.

[6] "Nuestra comunión en el misterio de la Cruz", p. 13.

tismo" con el mundo sino formándose con aquello que el mundo necesita; es preciso, pues, "formar seminaristas santos" [7]. Para esto es menester centrarlo todo en Cristo y, por eso, en la Eucaristía; ponerlo en la familiaridad de María que es quien permite al sacerdote "multiplicar navidades por el mundo"; la práctica y el crecimiento de las virtudes dando primacía a la vida de oración y de caridad, de modo que el ambiente sea *ambiente de santidad* en busca de cierta "espiritualidad específica del seminarista" como la de quien está llamado al sacerdocio; o, lo que es lo mismo, "ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote" [8]. En el orden doctrinal, ante todo la formación en "la íntegra doctrina" y, por ello, el núcleo de la enseñanza ha de fundarse en Santo Tomás como lo indica el Magisterio y la *Optatam totius* del Concilio Vaticano II. En el orden disciplinar, se trata de "formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina" por lo cual el P. Sáenz ve que "la vocación sacerdotal tiene cierto parentesco con la vocación a la milicia" por esta disciplina viril, "propia de varones que se han ofrecido para militar bajo el estandarte de Cristo Rey" [9]. El ambiente así concebido es un ambiente de *estudio*, de *silencio*, de *sacrificio* (como participación en el Sacrificio de Cristo) y de "ejercicio práctico de la obediencia". Todo lo cual ilumina el orden pastoral para el cual es menester ir preparando a los seminaristas. Por consiguiente, sostiene el P. Sáenz, "pretendemos formar sacerdotes apostólicos, devorados por el celo de la casa de Dios, no sacerdotes-funcionarios, que repartan rutinariamente los sacramentos o cumplan oficinescamente su ministerio pastoral"; sacerdotes "señores de sí mismos", plenos de "fe ilustrada", santos, marianos, que "lleven en sí la imagen de Cristo Sacerdote" [10].

Desde semejante perspectiva, el P. Sáenz ha enseñado Teología, Liturgia, Patrística; al enseñar esta última no se limitó a la fugaz revista de los Padres en los manuales de "patrología", sino que dictó, cada año, "un tratado especial sobre algún Padre o alguna escuela patrística. La elección de esos Padres se hace en correlación con el tema que durante ese año se estudia en la teología dogmática" [11]. Y así desfilaron la escuela de Alejandría, Clemente, Orígenes, San Atanasio, San Gregorio de Nyssa, San León Magno, San Agustín... En Teología, el directo trato con la *Summa* y los grandes autores. ¡Esto es lo que se llama estudiar en serio!

III. EL MODERNISMO Y LA TEOLOGIA

a) La crítica a la horizontalización del Evangelio

La enorme desorientación de tantos católicos no se debe a otra cosa que al error fundamental de nuestro tiempo que es el horizontalismo el cual no sólo ha invertido todos los valores sino que ha herido la Teología, la liturgia, el arte sagrado, la totalidad de la vida del hombre cristiano. La necesaria reflexión crítica que exige esta situación se expresa en diversos trabajos algunos de los cuales siguen siendo artículos y otros han sido reunidos en volumen como el titulado *Inversión de valores* que contiene también un estudio sobre la música sagrada y otro sobre falsos dilemas del mundo actual. En efecto, siempre ha habido cambios en la Iglesia

[7] "El Seminario de Paraná. Un estilo de vida", *Mikael*, I, 1, p. 70, Paraná, 1973.
[8] Op. cit., p. 74.

pero como una "condescendencia" al mundo para convertirlo; por eso, la serie de los cambios no se inaugura con el Concilio Vaticano II sino que surge de la misma naturaleza del Cuerpo Místico; en cambio, otros cambios son ilegítimos y hasta subversivos por contraposición al verdadero cambio profundo exigido por el Concilio el que supone la santidad. El cambio ilegítimo (cambio subversivo) se puede caracterizar como "un cierto modo de ver las cosas, un modo horizontal de ver las cosas"; este "horizontalismo" lleva implícita la afirmación de que "no hay sino una sola realidad, el hombre, y que Cristo no es sino el hombre perfecto" (IV. 11). Por eso, aunque muchos *no parecen* apartarse de las verdades esenciales éstas ya no tienen sino un contenido sociológico. A falta de otra palabra para designarlos, el P. Sáenz adopta la del Papa Pablo VI y les llama "progresistas". Los pasos dados son claros: Dios "sería algo que limita al hombre, que lo aliena"; por eso debe el hombre "girar neciamente sobre sí mismo" negándose como tal. De ahí que, en lugar del amor a Dios sólo se postule el amor al prójimo, en cuyo caso aquél deja de existir. El mensaje de Cristo se trueca en mensaje social (de izquierda), sin percibir que se colabora "de manera práctica en la aniquilación de los pobres" esclavizados por el marxismo; de modo que "el marxismo es el movimiento más realmente 'antipopular' de toda la historia" (IV. 17). Por tanto, en vez de la Cruz, la apertura al "mundo" (en su sentido negativo) con el cual se ha llegado a identificar al Reino de Dios; precisamente se trata del mundo que persigue al cristiano poniéndolo siempre ante la posibilidad del martirio; por fin, se sustituye la Verdad por su disolución en el tiempo. Por eso, "la Iglesia está hoy clavada en la Cruz", de modo que "en nuestros días el amor a la Iglesia no puede ser sino un amor que sufre, un amor dolorido. Que en nada disminuye la esperanza. Ni el humor" (IV. 22).

Un caso típico de "horizontalización" es la "teología de la liberación" que, analizada penetrantemente en sus principales representantes, conduce a la horizontalización de las virtudes teologales como el P. Sáenz lo ha demostrado en un ensayo muy valioso y cuya lectura recomiendo [12].

b) Liturgia, culto y arte sagrado

El proceso de "horizontalización" y desacralización alcanza al arte sagrado y especialmente a la música sagrada. El problema, por eso, debe ser visto, primero en su aspecto crítico y, luego, en su aspecto constructivo. En *La música sagrada y el proceso de desacralización* se muestra que también la música "parece movida por un impulso centrífugo en relación con lo sacro", de modo que "más que a balbucir la inefabilidad del misterio tiende a expresar al hombre de hoy" (IV. 26) reduciendo cada vez más la diferencia entre música sagrada y música profana haciéndola cada vez más rítmica. A esto hay que agregar la desacralización de las letras y su insanable mediocridad; de ahí que el P. Sáenz las haya clasificado en letras "triviales" cuyos textos ligeros y chirles expresan el primer nivel de decadencia. Los textos transcriptos son a veces tan increíbles

[9] Op. cit., p. 77.
[10] Op. cit., p. 80-81.
[11] "Vigencia de los Padres de la Iglesia", *Mikael*, XI, 32, p. 48, Paraná, 1983.
[12] "Modernismo y teología de la liberación", *La filosofía del cristiano, hoy*, Actas del Ier. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979), vol. II, p. 449-500, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1980; también en *Mikael*, VII, 21, p. 7-50, 1979.

(como algunos que el autor de este artículo también ha oído tantas veces) que el P. Sáenz se ve obligado a dar fe que todas las transcripciones que ofrece al lector han sido de veras encontradas en hojas que se usan en parroquias y colegios. Luego vienen las letras "horizontalistas" cuya cursilería subraya sólo "el amor al otro" en las cuales se nos exhorta: "Toma mi mano, hermano" porque Dios está en el "otro"; no es menester ya "mirar pa'arriba" sino "pa'los costados", de modo que "lo humano, al parecer, pasa, sin más, a ser divino" (IV. 33). Así, "Dios... acaba por ser una especie de instrumento de la felicidad del hombre". Por supuesto, estos cantos insisten en que hay que "cambiar, cambiar", de modo tal que la "liberación" se logre en este mundo que brota del "pueblo": "¡Qué lindo que es perderse en el nosotros / del pueblo que es la única verdad!" (IV. 36). En tercer lugar aparecen las letras subversivas que proclaman la guerrilla y el marxismo.

En su aspecto constructivo, es menester preguntarse por la naturaleza y la finalidad del canto sagrado. Como se ve en el AT., el pueblo de Dios ha cantado siempre; en el fondo, el canto es "la eclosión de la caridad"; además, unido a la Palabra, le añade eficacia al texto (Pío X), expresa su verdad y la unidad del Cuerpo en los diversos miembros y la de vivos y muertos en inmenso "concierto de voces" (IV. 46). De allí se siguen las cualidades del canto sagrado que han sido señaladas por la Instrucción *Musicam sacram*: "La música sagrada debe tener en grado eminente las cualidades propias de la liturgia, precisamente la *santidad*, la *bondad de formas*, de donde nace otro carácter suyo, a saber, la *universalidad*": Santa, porque todo en la liturgia es santo; por eso exige la santidad y también el "rechazo de todo lo mundano y profano" (IV. 49), ni puede hacer concesiones a formas que no sean expresivas del mensaje divino, ni siquiera en su tono. Es sorprendente comprobar cómo "la barbarie moderna" siente odio por el canto sagrado y se opone a él con los pretextos más insostenibles. Agréguese a esto las reflexiones del P. Sáenz sobre los instrumentos, comenzando por la *voz humana*; como ha dicho Pío XI, "no es el canto con acompañamiento de instrumentos el ideal de la Iglesia; pues antes que el instrumento es la voz viva la que debe resonar en el templo". La Iglesia, sin embargo, ha permitido el uso del *órgano* por su majestuosa adaptación al sentido primario del culto y también otros instrumentos que, a juicio de la autoridad eclesiástica, convengan a lo esencial del culto. Otro carácter es la *belleza* porque conduce a la contemplación y porque "lo que no vale musicalmente no es digno de la casa de Dios" (IV, 59); y a él se liga la *universalidad*, concediéndose formas particulares de cada nación, siempre que estén subordinadas "a los caracteres generales de la música sagrada" (IV. 60); claro que, "si es buena música... entonces será universal". Por fin, de los géneros de canto sagrado, el primero con prioridad absoluta es el *canto gregoriano* al cual el Concilio llama "el canto propio de la Liturgia romana" y que ha de ser aplicado y celosamente custodiado y mantenido, como se ve en el *Iubilate Deo* de Pablo VI. Aunque la Iglesia no ha mostrado por la polifonía la misma predilección, puede llegar a tener las cualidades de la música sagrada y ser conveniente; lo mismo se diga del canto popular litúrgico que habrá de fomentarse cuidando celosamente que no contenga elementos profanos.

c) "¿Quién como Dios?"

Frente a la horizontalización del Mensaje de Cristo que procede desde la fuente misma de la Revelación y la Teología hasta el arte sagrado y la liturgia, son significativos ciertos temas centrales en la reflexión del P. Sáenz y que se pone de manifiesto en su ensayo sobre *San Miguel, el Ar-*

cángel de Dios al cual cito por la revista *Mikael* (nº 4) y no por la edición posterior en forma de libro; a este estudio deben agregarse otros, todos los cuales reconocen un transfondo desde el cual se repropone, frente al mundo secularizado, una militancia heroica y total: en efecto, esto se percibe en ese estudio inusual sobre San Miguel a quien se tipifica, ante todo, como el ángel de la *alabanza* y de la *intercesión*, como aparece en las Escrituras y en la tradición eclesiástica. Son particularmente importantes los textos de Daniel (10,1-6) y del Apocalipsis (12,1-17) los que son sometidos a penetrante exégesis de la cual se concluye que este cuidador del pueblo elegido (en el AT) y de la Iglesia (en el NT), frente "al reiterado *Non serviam* demoníaco opone su incesante *Quis ut Deus*" (SM. 102). Ante el misterioso texto de San Pablo (II Tes. 2,3-4 y 6-8) sobre el katéjon (el que y lo que detiene la iniquidad) sostiene el P. Sáenz con el P. Prat, que "no parece... fuera de propósito que el Apóstol haya señalado como aliado de la Iglesia a un tutor invisible: el Obstáculo que el Maligno encontraría a lo largo de los siglos sería, pues, un poder angélico, el Arcángel San Miguel (obstáculo masculino: ho katéjon) y su ejército de espíritus buenos (obstáculo neutro: to katéjon)". Así puede sostenerse que San Miguel es el custodio de la Iglesia militante (el nuevo pueblo elegido). Como un hecho corroborador de esta creencia secular de la Iglesia en San Miguel, considera el caso de Santa Juana de Arco cuya vocación guerrero-religiosa encuentra su origen en Miguel arcángel. Pero también San Miguel es el conductor de las almas después de la muerte (psicopompo) que sostiene a cada cristiano en la batalla final contra Satanás y en la final batalla total a la Iglesia. Naturalmente esta teología de San Miguel es minuciosamente considerada en la liturgia y, por fin, en la escatología. *Mika' el*, o *Michael*, o *Mikael*, nombre que el Seminario de Paraná adoptó para su revista, patrono de la ciudad y de la Provincia de Entre Ríos: "A sus pies nos postramos —nosotros y la Revista que se gloría con su nombre— para que bendiga nuestra empresa" (SM. 120) [13].

IV. EL SOLDADO DE CRISTO

a) La Caballería

Así como el P. Sáenz ha estudiado piadosamente la figura de Mikael, "príncipe de las milicias celestiales", de análogo modo medita al cristiano como "miles Christi". El espíritu del mundo (en su sentido negativo) que ha alcanzado cierta plenitud en la general apostasía del hombre actual, es el máximo enemigo del espíritu de milicia al cual le opone el "horizontalismo" de un secularismo "pacifista" y blandengue que, en procura de una pseudo "paz" (la paz como la da el "mundo") abre el camino, cada vez más ancho, al misterio de iniquidad. Este espíritu (infiltrado hasta en los estamentos más insospechables) odia los términos "soldado", "héroe", "mártir" y lo hace extensivo, también, a la milicia terrena, a la fuerza armada y a otros términos que le resultan siempre o detestables o incómodos: "Patria", "patriotismo", "fortaleza", "coraje" y tantas otras. El mundo de hoy, por eso, quiere olvidar al Ejército cristiano (con todos los defectos y pecados de los cristianos) al que sustituye por el ejército "profesional"

[13] Dentro del ambiente espiritual de estos ensayos, cabría considerar otros muy significativos como, por ejemplo, "La fiesta de la realeza de Cristo", *Mikael*, III, 8, p. 89-96, 1975 y "El Corazón de Cristo", *ib.*, IX, 27, p. 55-62, 1981.

o, simplemente, mercenario del inmanentisto dominante y vaciado del verdadero heroísmo pleno que es el heroísmo cristiano.

De ahí este libro del P. Alfredo Sáenz sobre *La Caballería, o de la fuerza armada al servicio de la Verdad desarmada* (1982) que parece inesperado, corajudo, "escandaloso" para espíritus timoratos; en verdad, así como (en mi propio lenguaje) la cultura antigua fue desmitificada y transfigurada por la Revelación cristiana, de análogo modo, el uso de la fuerza, la milicia, la guerra, fue desmitificada y transfigurada por el espíritu cristiano poniéndolas al servicio de la Verdad viviente. Este proceso es estudiado por el P. Séenz a través del nacimiento y desarrollo de la Caballería cuyo espíritu informaba a la Fuerza Armada cristiana (¡y ojalá la informara hoy!).

El uso puramente brutal (precristiano) de la fuerza fue, poco a poco, transformado por la Iglesia "convirtiendo al irascible aventurero en el soldado cristiano" (LC. 27) presentándole al antiguo caballero un nuevo ideal religioso. El ideal fue la "caballería". Este proceso supone la cristianización de la guerra. La guerra tiene su origen en el pecado original y, de ahí su necesidad; naturalmente, la Iglesia "sólo autorizó las guerras justas" como castigo de la violación del derecho, declarada por la autoridad con recta intención; pero, en cuanto justa, "su ejercicio se hace meritorio y santificante" y, aunque sea una desgracia y nadie pueda amarla por sí misma, como decía San Agustín, los buenos se ven obligados a emprenderla (LC. 31-32). Así, en la Edad Media y supuesto los tres estamentos de aquella sociedad (los que oran, los que trabajan y los que combaten), "la Caballería (era) la consagración de la condición militar o, a decir de Gautier, *la fuerza armada al servicio de la verdad desarmada*" (LC. 36).

La espiritualidad ascética y monástica constituye el crisol de las órdenes militares, "mezcla de soldados y monjes", que vienen a ser una suerte de "sacramentalización de la Caballería". Cada Orden incluía tres clases de miembros: sacerdotes, caballeros y sirvientes y su origen, como se sabe, está en las Cruzadas. Como principio general, debe hacerse notar (según lo sostiene Santo Tomás) la bondad de la unión de lo militar con lo religioso (LC. 39) como se ha dado en tantos santos-soldados. En esta obra se estudian históricamente las diversas órdenes militares (sanjuanistas, templarios, teutónicos, de Calatrava, de Alcántara, de Santiago, de la Merced) y sus etapas históricas, tanto la época heroica (siglos XI y XII) como la galante y, más tarde, la de la decadencia. Pero el espíritu de la Caballería siguió viviente en España y alimentó la hazaña de la conquista y evangelización de América. Y aunque la Caballería no ha muerto del todo, "apenas si sobreviven restos o islotes de Cristiandad"; y es lógico que así sea porque "la fe católica ya no informa las estructuras temporales del mundo moderno" (LC. 58); pese a ello, "sobreviven algunos espíritus caballerescos que preservan de la muerte a la sociedad, almas rectas y fuertes que se apasionan por la grandeza, por la defensa de lo que es débil y necesita protección, que reconocen la belleza del honor y preferirían la muerte a la felonía de una sola mentira" (LC. 59).

Analízanse luego el aprendizaje de la Caballería (pues nadie nacía caballero) y las condiciones tanto físicas como morales; supuestas las primeras, las segundas no podían ser otras que la fe católica y una conducta coherente con ella y, naturalmente, la castidad, el valor, la humildad, la hidalguía y sentido de la justicia, el orden y el honor. En los comienzos, la ceremonia (que muchas veces podía efectuarse en el mismo campo de batalla) fue "laica"; pero la influencia de la Iglesia hizo que "el acto de armar caballero, sin dejar de ser laico, función de laicos, se

convirtiera en cristiano" (LC. 102), como puede verse en los diversos rituales que se usaron y también en el hermoso simbolismo de las armas del caballero que el P. Sáenz expone dejando hablar a Alfonso el Sabio y, sobre todo al *Libro de la orden de caballería* de Raimundo Lulio (LC. 94-128). Después viene el análisis del código moral y de honor del caballero, resumidos por el clásico Gautier y magistralmente comentado por el P. Sáenz a la luz de la moral y, sobre todo, de la fe católica. Personajes arquetípicos como Godofredo de Bouillon o el Cid Campeador nos dejan en el alma un regusto de nostalgia (cf. LC. 222-3) no tanto por los tiempos históricos que no vuelven sino por las recias virtudes morales que tanto necesita nuestro mundo hedonista y escéptico.

b) La militancia del intelectual católico, hoy

Este mundo hedonista y escéptico, pone al intelectual católico ante una situación inédita, una misión inédita y una respuesta inédita [14]. Frente a la larga corrupción y desintegración de la arquitectónica unidad medieval por obra del principio de inmanencia, no cabe "una falsa apertura al mundo" por la cual el católico "renuncia a ser luz" poniéndose a la zaga del mundo; sólo cabe "la consagración del mundo", como dice el Concilio Vaticano II; es decir, "antes de bautizar el mundo contemporáneo es menester exorcizarlo de todos sus demonios...". Y, "tras exorcizar hay que consagrar" [15]. Esta función "iluminatoria" (que es participación en la función iluminante del Verbo que es Luz del mundo), debe efectuarse en los ámbitos de la filosofía, del derecho, de las ciencias, de la política, de la educación, del arte, de la historia... En la filosofía, el filósofo cristiano ha de ser 'un enamorado del ser, del ser natural y del Ser sobrenatural" iluminando la realidad del hombre actual; en el derecho, ha de recrear al derecho positivo, fundándolo en el derecho natural y a éste en el derecho divino; en la ciencia hará cantar a la ciencia "un canto siempre nuevo" de alabanza al Creador; en la política refundará la "caridad política" de modo que lo temporal se ordene, aunque indirectamente, a la salvación eterna; en la educación emprenderá la evangelización de la cultura, evangelizando, principalmente, a través de todas las disciplinas que integran la arquitectura del saber, en orden a la formación de santos y de héroes [16]; en el arte haciéndole expresar su fidelidad al ser y a la gracia; en la historia, ubicando el análisis de nuestra época apóstata en el contexto de la totalidad de la historia, excluyendo este "complejo mayoritario" que "amenaza con invadir también el campo de los defensores de la verdad" olvidando que "Cristo tuvo razón, aun cuando la mitad más uno prefiera a Barrabás". Por consiguiente: "quizás la gran misión del intelectual católico de nuestro tiempo sea mantener íntegro... el patrimonio de la tradición, y transmitirlo a los jóvenes"; así, "como otrora en los monasterios, mantengamos viva la llama de la cultura, aun cuando sea en pequeños cenáculos o grupos de formación, para que puedan conocerla nuestros hijos y a su vez transmitirla". Se trata de "rehacer la Cristiandad" reviviendo los principios que la gestaron [17]. Tal es, pues, nuestra *milicia* irrenunciable. Al cabo, como dice el P. Sáenz en el mismo lugar, "Filosofía, ciencias, historia, política, educa-

[14] "La misión del intelectual católico, hoy", *Filosofar Cristiano*, VIII-IX, nº 15/18, p. 258, Córdoba, 1984-5.

[15] Op. cit., p. 262-263.

[16] "Cómo evangelizar desde la cátedra", *Mikael*, X, 29, p. 20-27, Paraná, 1982.

[17] "La misión del intelectual católico, hoy", p. 263.

ción, arte, (son) tantas maneras de reflejar a Cristo verdad, a Cristo exactitud, a Cristo Señor de la historia, a Cristo soberano, a Cristo maestro, a Cristo el más hermoso de los hijos de los hombres".

V. EL SACRIFICIO EUCARISTICO, EL SACERDOTE Y EL APOSTOL

a) Meditación de la Santa Misa

Todos los escritos analizados hasta aquí han ido preparando el fruto más maduro, porque los últimos libros del P. Sáenz constituyen su aporte más importante y uno está en perfecta continuidad con el otro. He de comenzar por su obra sobre la Santa Misa, después por su ensayo sobre la Eucaristía hasta culminar con su extraordinario libro sobre la naturaleza y espiritualidad del sacerdote católico.

Si se piensa que, para la conciencia católica, el momento esencial de la Santa Misa (la Consagración) es, también, el momento culminante de la historia, se explica la afirmación del P. Sáenz: "Estoy convencido de que la raíz de la grave crisis por la que atraviesa el mundo y la Iglesia estriba en el desconocimiento de este tesoro" (SSM. 7). Por eso, esta Teología de la Santa Misa escrita "a modo de meditación saboreada", se inicia por la preparación individual; en ella, el sacerdote comienza por el recogimiento en el cual percibe su inadecuación total con la majestad de Dios. A la preparación interna sigue la preparación externa manifestada en el bello simbolismo del revestimiento: A medida que se coloca el amito (venda con la que cubrieron los ojos del Señor), el alba (el manto de burla), el cíngulo (las cuerdas con las que fue atado), la estola (el peso de la Cruz) y la casulla (manto de púrpura), el sacerdote "entra en una esfera superior... que levanta su corazón al transmundo... que debe perder su profanidad para ponerse ante el Cordero" (SSM. 15). Una vez estudiado el simbolismo de ornamentos y colores, el sacerdote, como Cristo, carga con los pecados del mundo, lo cual es simbolizado por la casulla; está pronto ahora para el rito de entrada en ese "progresar virilmente" (Guardini) de la procesión; la luz (los cirios) son símbolo de Cristo-Luz, de la gracia, que excluye las tinieblas del paganismo y del pecado; la cera que simboliza la carne de Cristo nacido de María Virgen. Así se van presentando, luego del introito, el altar, mesa sagrada, figura de Cristo quien es la Piedra, la roca primitiva; simbolismo de las "gradas" y del beso del altar, la incensación y el signo de la Cruz en nombre del Padre (a quien) del Hijo (por quien) y del Espíritu (en quien) ofrecemos. El rito penitencial se despliega en el acto de humildad del confiteor, el misereatur y los kyries.

Es imposible ofrecer al lector toda la riqueza simbólica y doctrinal del gloria y de la colecta. Pasamos así a la liturgia de la Palabra: "El culto... es siempre Palabra, palabra cultual" (SSM. 76) y el pan de la Palabra precede al Pan de la Eucaristía que *realiza* lo que la Palabra anuncia. La Palabra *proclamada* en la Epístola y en el Evangelio, oído de pie, *meditada* en el Salmo responsorial y el aleluia, *explicada* en la homilía que "tiene algo de misterio": Del misterio de Cristo que ilumina la doctrina y la moral (SSM. 92-3) para excitar la fe, mover a la conversión, introducir en la comunión por medio de este "heraldo de Dios" que es el predicador (94-5); y, por fin, *profesada* en el Credo.

Desde el ofertorio hasta la oración sobre las ofrendas, se subraya, primero, "la dignidad de la creación material" (SSM. 104); luego, la entrega de las ofrendas. El pan, signo de unión y humanidad, lo es también del pan de la vida, como el maná "bajado del cielo"; y el vino, a la vez signo de gozo y de la sangre, conllevando su significado mesiánico pues "Cristo es el vino de Dios" (SSM. 113). Llegamos así al simbolismo del banquete como "comunión con la Víctima": Estos dones, precursores de este acto definitivo (por lo cual el pan no es ya mero pan ni el vino mero vino), van en la ofrenda que es, ella misma, "símbolo de la oblación del mundo" (SSM. 126). De ahí que el ofertorio sea "comparable al momento de la Encarnación: en el seno de María, el Verbo toma un cuerpo y lo hace 'oblata', lo ofrece...". De modo que "ofertorio y Consagración son dos momentos proporcionalmente comparables en la Encarnación y la Cruz" (SMM. 130). Este proceso se cierra en el ofrecimiento de los dones segregados para que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (SSM. 140).

¿Cómo resumir ahora lo esencial de lo esencial? Contentémonos, ante lo imposible, con las grandes líneas que el propio Señor trazó sobre el pan: tomó el pan *(accepit)*, lo bendijo *(benedixit)*, lo partio *(fregit)* y lo dio en comunión *(dedit)* (SMM. 145). La bendición, palabra divina pero también palabra humana, es gracia de Dios y acción nuestra de dar gracia; el núcleo central, como sabemos, se identifica con las palabras que *renuevan*, que *re-hacen*, lo que Cristo hizo y es lo que, propiamente, llamamos *eucaristía*, que en Oriente se denominó *anáfora* (oblación, ofrecimiento) (SSM., 149). A las palabras consagratorias sigue la "anámnesis" *(unde et memores)* completada con el ofrecimiento (SSM. 160-161, 199 y ss.). Poco antes nos hemos puesto de rodillas para participar del momento culminante: La Palabra pronunciada en la última Cena "sigue produciendo su efecto" y, en ella, el Señor se muestra testigo perfecto del designio del Padre para tomar el camino de retorno pascual al Padre (SSM. 193).

Siguen las hermosas páginas dedicadas por el autor a todo cuanto misteriosamente acontece hasta las doxologías finales, el Sanctus y las aclamaciones conclusivas (SMM. 194-237). Resta, ahora, la Comunión preparada por el Pater Noster, el ósculo de paz (que nada tiene que ver con el "pacifismo" del espíritu del mundo sino que es lucha con el pecado y el demonio) y la fracción del pan que es, así, "expresión visible de unidad: Unidad de la Víctima, unidad del Sacrificio, unidad del Sacerdocio, unidad de la Iglesia en la misma fe, esperanza y caridad" (SMM. 250). Luego que el sacerdote "se abisma en el don inefable que se apresta a recibir" y que los fieles se han unido a él, sigue el ámbito de *silencio* que es "la forma más excelsa de participación" (SSM. 260) pues el silencio "es la matriz de la Palabra". Por la Comunión nos unimos con Cristo (somos "concorpóreos" y "consanguíneos" con Él) con Cristo-Víctima, con Cristo-glorioso, con la Iglesia; todo lo cual aumenta la caridad y también nos estrecha a María quien, como nadie, "comulgó tan estrechamente con su divino Hijo". En el final "Ite missa est", se expresa una invitación al apostolado, puesto que "la Misa nunca termina, sino que se prolonga ininterrumpidamente" en el Cielo y en la tierra (SMM. 269).

b) La Eucaristía

Es por completo natural que, después de haberme referido a la Santa Misa, considere ahora el ensayo sobre la *Eucaristía, sacramento de unidad.* Tanto en su estructura general cuanto en su desarrollo interno es un

libro notable que hará mucho bien al lector que lo medite como el libro lo merece. La estructura general es simple como el signo de la Cruz: Si la capacidad de *unificar* pertenece a la esencia de la Eucaristía y la enfermedad más grave de los hombres de hoy es la pérdida de la *unidad*, es lógico que debamos meditar la Eucaristía como sacramento de unidad: *horizontal* porque "unifica en sí el pasado, el presente y el futuro de la historia de la salvación"; *vertical*, porque "se ubica en el centro del cosmos sacramental" pues todos los sacramentos se ordenan a Ella; *personal*, porque "realiza la más perfecta simbiosis entre Cristo y el cristiano que comulga"; *eclesial*, porque lleva a su plenitud "la cohesión del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia" (ESU. 6-7).

En cuanto sacramento de la unidad horizontal, mira hacia el pasado como renovación del Sacrificio de la Cena y pertenece a la Iglesia militante: Por un lado, ofrecemos siempre lo mismo pues "lo que se hace presente es la 'pasión' como 'acción'" (ESU. 19); por otro, es "memoria" activa de la muerte de Cristo, "símbolo de algo real que se hace presente" (ESU. 21) porque "esta memoria... tiene el poder de hacer presente la realidad recordada". Es "imitación" de la Cruz por los símbolos sacramentales, centro absoluto de la historia. Es, simultáneamente, participación en la Pasión pero ya glorificada (SSM. 25) renovando, por un lado, todo el misterio pascual de Cristo y, por otro, haciéndonos ver la identificación sacramental del sacerdote con Cristo eterno sacerdote.

La Eucaristía mira hacia el presente histórico (pues ha sido instituida para el presente) y, en él, "toda la Iglesia unida a Cristo, se convierte en una hostia" (SSM. 32). En cuanto presente, es el sacrificio de la Iglesia —de la humanidad rescatada—, del Cristo total. Y así se ve cómo el ofertorio es, ya, germen de toda la Eucaristía: "El pan y el vino, asumidos por Dios, representan la vuelta de toda la creación al Señor por medio de los hombres" (SMM. 42). Por eso, la Misa es "el Sacrificio de la Cruz de Cristo que en la acción sacrificial de los cristianos tiene presencia sacramental" (SMM. 45).

La Eucaristía mira hacia el futuro, porque es preludio de la comunión final, sacramento de este "entretiempo", tensión respecto del gozo final que ya en cierto modo saborea. El Cuerpo espiritualizado de Cristo (tal como actualmente lo posee en la gloria) está presente en el sacramento y, por eso, "cuando comulgamos... poseemos al Cristo glorioso. Nos alimentamos de gloria... todavía bajo el velo de los símbolos" (SMM. 50). Por un lado es principio de resurrección y, por otro, asunción del trabajo de los hombres, "prototipo de todo trabajo" (SMM. 48).

En cuanto sacramento de unidad vertical, cumple un papel unificador pues "todos los sacramentos se ordenan a la Eucaristía como a su cumbre" (SSM. 69) porque es el fin y la consumación de todos ellos (SSM. 75): El Bautismo, que comunica la "muerte", prepara la Eucaristía a la que desea aun antes de la recepción del mismo Bautismo desde que la Eucaristía comunica la Vida (SSM. 79); la Confirmación en cuanto es "disposición plenaria para la comunión con el Señor" (SSM. 84); la Penitencia que quita el obstáculo que lo separa de la unión con Cristo; la unción de los enfermos, en cuanto habilita al cristiano "para el pleno consorcio con Cristo"; el Orden sagrado porque es propio de él "consagrar" el mismo Cuerpo eucarístico de Cristo; el Matrimonio porque, con Santo Tomás, "significa la conjunción de Cristo y de la Iglesia, cuya unidad es figurada por el Sacramento de la Eucaristía" (SSM. 92). Así, "la Eucaristía se muestra como la causa universal y los demás sacramentos como causas particulares" (SSM. 94).

En cuanto sacramento de la unidad personal, Cristo-Eucaristía es comunicable; de ahí que "Él me comulga y yo lo comulgo. Está en mí, como dentro del cuerpo está el alma" (SSM. 97). Por el alimento eucarístico "Cristo... puede darse del todo" y "hacerse una cosa con el amado" (SMM. 100-101). Cristo se hace "carne" con nosotros, se transfunde a nosotros, de modo que es un "alimento que nos asimila" (SSM. 105), fuente de vida y "germen de la vida mística" (SSM. 110-112).

En cuanto sacramento de la unidad eclesial, Cristo "congrega a todos en la unidad de su Persona" (SSM. 116); de modo que la Eucaristía tiene una doble "realidad", como sostiene Santo Tomás, "una contenida y significada (realidad y sacramento) que es el Cristo íntegro contenido bajo las especies de pan y vino; y otra significada y no contenida y es el Cuerpo Místico de Cristo" (SSM. 122). Este sacrificio-convite es unidad sobrenatural a partir de Cristo, pues "todos nos fundimos en un solo Cuerpo en Cristo" (S. Cirilo) (SSM. 131); de modo que nosotros "comulgamos a la Iglesia"; por eso, la asamblea es "un signo de la Unidad que crea el sacramento del altar" (SMM. 139), también con los ángeles y los santos. En verdad se puede considerar "toda la vida espiritual como una colaboración de Dios en orden a quitar cuantos óbices estorban el derramarse 'verdadero' de la Eucaristía en nosotros" (SSM. 148). La Eucaristía, "que lleva a su plenitud la unidad de la Iglesia" (SMM. 155) es, pues, anticipo real del gozo eterno de la gloria. En el centro mismo de la Iglesia está la Santa Misa; en el centro del centro de la Misa, la Eucaristía y quien la "consagra" para todos, el sacerdote, "in persona Christi". Hablemos, pues, de él.

c) El sacerdote de Cristo

El escriturista, el patrólogo, el teólogo y, sobre todo, el pastor y educador que coexisten en el P. Alfredo Sáenz, alcanzan su plenitud en lo que creo su obra más madura, más extensa y más hermosa: Su libro sobre "la fisonomía espiritual del sacerdote de Cristo" al que ha intitulado, con palabras del Sumo Pontífice, *In persona Christi* (1985). Este libro también podría llamarse "teología y mística del sacerdocio". La lectura de esta obra produce la inmediata impresión del fruto maduro, de la espiga en sazón y, en ella, se dan la mano, en unidad viva, el especulativo y el maestro, el contemplativo y el formador de otros Cristos.

1. *Teología del sacerdocio.* Las ocho grandes partes de *In persona Christi,* en armónica continuidad con todas las obras anteriores, comienza con la teología del sacerdocio de Cristo, la que pondrá en evidencia que el sacerdocio ministerial "es un misterio que trasciende los razonamientos más sutiles del hombre" (IPC. 20). El sacerdocio participado, dice con Santo Tomás, tiene en Cristo su fuente y sus condiciones en cuanto el sacerdote es "hombre elegido" y "consagrado" para ofrecer un sacrificio. Cristo es elegido entre los hombres y es sacerdote desde el seno de María; es consagrado como sacerdote perfecto para la glorificación de Dios y la santificación de los hombres (IPC. 30). Él es *oblata* del Padre a partir del altar purísimo del vientre de María (IPC. 30); desde el seno virginal de María es hostia viva y eterno acto oblativo; es *inmolación* desde Getsemaní hasta la Cruz; es *comunión* definitiva con el Padre; por eso, la Santa Misa reitera los tres momentos en el ofertorio, en la consagración y en la comunión sacramental (IPC. 43). La Encarnación es momento constitutivo inicial; la presentación por la "Virgen oferente" (primera patena de ofertorio) es preludio de la Sangre de la Cruz; el bautismo del Señor es "la manifestación pública del sacerdocio de Cristo" (IPC. 45); la crucifixión

es la inmolación voluntaria; la glorificación es la perfección del sacrificio, de modo que el sacerdocio jamás concluye; luego, el sacerdocio de Cristo es eterno. Sacerdote y víctima, es perfectísimo pues "ningún sacerdote puede unirse más a Dios que Aquel que lo está hipostáticamente..." (IPC. 51) y que lo está para siempre jamás.

2. *Prolongación del Sacerdocio de Cristo y vocación de santidad.* ¿Cómo pervive el sacerdocio de Cristo en sus sacerdotes que lo prolongan realmente en el tiempo? Ante todo, por su *vocación* pues cada sacerdote es "llamado", "vaso de elección" por amor de predilección y, por eso, insondable misterio; el indeleble *carácter* sacerdotal es, a decir de Pío XII, "una real e íntima transformación... que (le) habilita para obrar 'in persona Christi'" (IPC. 82): instrumento suyo para siempre insertado en "el misterio de la unión hipostática (que) es el misterio ejemplar del sacerdocio católico". Por eso, "Dios, al llamarnos al sacerdocio, no nos pidió parte de nuestra persona, sino toda nuestra persona..." (IPC. 84); Cristo-Sacerdote pervive por la *mediación* por la cual se hace capaz de reconciliar la naturaleza divina con la humana. El sacerdote es, simultáneamente, *profeta* (habla en nombre de Dios), es *testigo* (por su palabra y su vida) y es *signo de contradicción* en este "mundo mundano" por el que será perseguido y odiado. Este "hombre de Dios" es *para* los hombres en cuanto transmisor de Vida divina (paternidad espiritual) ejerciendo las funciones de *exorcizar* y de *bendecir* ya que la naturaleza humana, "aunque buena en cuanto creada, ha quedado inficionada por el pecado" (IPC. 74). La entrega paterna del sacerdote a los hombres que lo necesitan siempre en las cosas de Dios, le debe apartar de ese peligro mortal del temporalismo (la gran tentación); de modo que el sacerdote que consiente en laicizar su sacerdocio lo hace porque "se avergüenza del evangelio" (IPC. 78), porque quiere "estar al día". Y la única respuesta, verdaderamente "al día", no puede ser otra que la *santidad* y el *celo*. Ante todo exteriormente, el signo distintivo, que es el *hábito eclesiástico* como enseña insistentemente Juan Pablo II (IPC. 80). En cuanto a sus funciones, el sacerdote *es* sacerdote "de un modo ininterrumpido (y) lo es siempre, en todos los instantes" (IPC. 83). Como Cristo profeta, sacerdote y rey, en Él y por Él ofrece el Sacrificio; es decir, *en la identificación específica, sacramental con Él* (IPC. 84). Esta copresencia de indigencia y grandeza del sacerdocio participado, ilumina la unidad presbiteral que lejos de estar hecha sólo de burocratismo, "encuentros" y reuniones, será, ante todo, el resultado concreto de la comunión en las mismas verdades y del rechazo de los mismos errores (IPC. 92).

Se pone en evidencia la vocación de santidad del sacerdote, correspondiente a su excelso estado. De ahí que nadie como el Obispo esté tan obligado a la santidad precisamente por estar encargado del pastoreo de las ovejas; es, así, el analogado principal del sacerdocio. El P. Sáenz investiga el tema tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Este formador de sacerdotes no duda en llamar al conjunto de los Apóstoles reunidos alrededor de Cristo, "el primer Seminario de la Iglesia" hasta la última Cena, primera ordenación sacerdotal y generación de "otros Cristos" (IPC. 102-3); llamados, pues, a ser santos, imitadores de Cristo, ejemplares en todo. Conmueven los hermosos textos de Santo Tomás, de diversos Padres y Sumos Pontífices sobre el sacerdocio, como preparación para poner de relieve las razones intrínsecas que fundan la vocación a la santidad, ya por ser mediador, ya por ser "personificación" de Cristo (porque el instrumento es bueno en la medida de su conformidad con la causa principal), ya por la peculiar inserción del sacerdote en la Iglesia, ya por los requerimientos del apostolado que deberían hacer "ver" a Dios

en él. Con cuánta verdad dice, sencillamente, el P. Sáenz: "los sacerdotes santos hacen santo al pueblo que se les ha confiado" (IPC. 124).

3. *Virtudes infusas y virtudes cardinales.* El anhelo de santidad se va expresando en la adquisición y ejercicio de las virtudes teologales primero y cardinales después. En cuanto a la *fe,* debe admitirse cierta especificidad de la fe del sacerdote pues la gracia sacramental junto con el carácter de estado, "constituye una suerte de modificación de la gracia habitual" (IPC. 133) en orden a los misterios que realiza; el objeto principal de la fe del sacerdote habrá de ser, ante todo, el misterio de la Redención y, luego, la Iglesia (pueblo de redimidos). Puesto que esta fe implica la entrega progresiva, la rutina aparece como la "verdadera polilla de la fe sacerdotal" (IPC. 137); al mismo tiempo, ha de ser sometida a *pruebas* que surgen del ataque permanente (y lógico) del "espíritu del mundo". Esta prueba de la fe es, quizá, la más dura (IPC. 139) y, frente al mundo que la rechaza, deberá hacerse heroica "para no ceder a la tentación de acomodarse con el mundo, de servir a dos señores" (IPC. 141). La fe del sacerdote habrá de ser, por eso, *sólida* (pues sobre ella se asentará la fe del pueblo) (IPC. 144); será *esclarecida* por la verdadera ciencia; no ya una fe elemental sino iluminada por la Teología conforme a la enseñanza del Obispo unido al Papa; ciencia no limitada a los manuales y manualitos sino alimentada directamente en las fuentes que son las Escrituras, los Padres, Santo Tomás (IPC. 148). La fe del sacerdote será *operante* en cuanto proclame la verdad y aborrezca el error *sin callar* jamás. A estas cualidades de la fe va unida la obediencia como renuncia de sí mismo y los dones del entendimiento (inteligencia de las cosas reveladas) y de ciencia (juicio recto de las cosas creadas en orden al fin sobrenatural) (IPC. 151-157).

La *esperanza* sobrenatural "tensión profunda del alma hacia Dios descubierto por la fe" (IPC. 158), se apoya en la magnanimidad y en la humildad que, en el sacerdote, coadyuvan a la justa ordenación de la esperanza misma. Supone la ausencia y la presencia de Dios, y, es, así, *ardua* y, en el sacerdote, pastoral; opuesta tanto a la desesperación cuanto a la presunción sobre todo de nuestro mundo actual vacío de esperanza. Dios despoja a veces de todo consuelo al alma del sacerdote (noche oscura) porque requiere la purificación (tanto sensible como espiritual) de la esperanza para lo que se vale de dos coyunturas: Del *espectáculo de la Iglesia* como institución donde se experimentan tantas y tantas miserias; de la *labor pastoral* donde se conocen fracasos y pruebas enumerados por Mons. Tortolo y transcriptos por el P. Sáenz: Contradicción, calumnias, fracasos, críticas, abandono y hasta el mismo mal aplastando el bien (IPC. 168).

En esta línea, la pobreza prolonga la esperanza (IPC. 172-179) y el don de temor la perfecciona (IPC. 180).

La *caridad*, "forma y última perfección de todas las demás virtudes" (IPC, 183), es vínculo de perfección (Col. 3,14) iniciado por Dios que nos amó primero. En el sacerdote debe acentuarse el adjetivo *todo* utilizado por la Escritura: "Amarás a Dios con *todo* tu corazón, con *toda* tu alma, con *toda* tu mente, con *todas* tus fuerzas" (Mt. 22,37; Mc. 12,30; Luc. 10,27 y, antes, Deut. 6,4-5) (IPC. 184). Nada queda al sacerdote que pueda reservarse para sí mismo cuya caridad con el prójimo debe imitar "la convivencia salvífica de Cristo con el pueblo" (IPC. 187). Esta caridad se expresa en el *celo,* fiebre o ardor, ímpetu que "proviene de la gracia sacramental del sacerdocio" (IPC. 194) y que encubre una significación esponsalicia pues, cuando la oveja peca, el celo del sacerdote "hace suya la indignación del Esposo divino" (IPC. 196). Esta caridad debe ser corro-

borada por el ejemplo; por eso un sacerdote tibio corrompe y un clero mediocre aleja al pueblo de la fe (IPC. 199).

El P. Sáenz dedica aquí profundas y elocuentes páginas a la castidad y al celibato eclesiástico, en íntima relación con la caridad. Ante todo, el celibato "no es reducible a una mera ley eclesiástica", pues "responde a un consejo evangélico" cuyo modelo supremo es Cristo que "permaneció toda la vida en el estado de virginidad" dedicado totalmente "al servicio de Dios y de los hombres" (IPC. 200-1). Por eso, lo que se llama "crisis del celibato" no es otra cosa que crisis de fe y vida espiritual. Es *ofrenda sacrificial* (muerte mística, crucifixión con Cristo); es *desposorio con Cristo* (donación total de sí) que conlleva el celibato no como renuncia al amor humano sino como amor sobrenatural a Cristo; es *fecundidad sobrenatural* que no es renuncia a la paternidad sino, en un grado superior, paternidad espiritual capaz de engendrar almas en Cristo; es, por fin, *anticipación de la escatología* porque "la virginidad pertenece al mundo futuro, al mundo definitivo", un como anticipo de la vida gloriosa (IPC. 200-217). A la caridad corresponde el don de sabiduría (por el que vemos todo en Dios) y la alegría que es, ya, "el sentimiento que brota espontáneamente de la posesión de lo que se ama" (IPC. 219) siendo Cristo, precisamente, el modelo supremo de la alegría.

Como se sabe, existe una íntima relación de las virtudes infusas con las cardinales y, por eso, se vuelve ineludible el tratamiento de las virtudes naturales en el sacerdote. La *prudencia* es la primera que adquiere cierta especificidad individual y pastoralmente. Santo Tomás guía aquí la reflexión del P. Sáenz quien se muestra agudo y certero al señalar las tergiversaciones de la prudencia (la "prudencia" de la carne, la astucia, la solicitud excesiva, la negligencia, la cobardía); a su vez, una participación más plena en la divina prudencia la proporciona el don de consejo. La virtud de la *justicia*, que pone el orden en las cosas, es decir, la paz, se especifica en el sacerdote en la conjunción entre justicia y caridad ya que "todo nuestro quehacer sacerdotal, en continuidad con el de Cristo redentor, debería ser un acto ininterrumpido de misericordia y de justicia al mismo tiempo" (IPC. 231); despliégase esta virtud en las de religión (cuyo acto principal es la devoción adorante), en la piedad (donde reside el *patriotismo*, santamente exaltado por el autor de *La Caballería*), la gratitud, la afabilidad, la liberalidad y la veracidad. A la justicia corresponde el don de piedad que suscita "un afecto filial hacia Dios considerado como Padre" (IPC. 243).

La *fortaleza* adquiere también, para el P. Sáenz, una especificidad sacerdotal manifestada en cierta "fortaleza ministerial" (IPC. 244 y ss.) desplegada, a su vez, en la magninimidad (Cristo es el magnánimo por excelencia por su obra redentora), la paciencia y la perseverancia; pero ninguna como el martirio porque la misma Redención es inconcebible sin él. Cristo pide el *martirio* a sus ministros como testimonio de la *palabra*, de la *conducta* y de la *sangre* (IPC. 254); dicho sea esto recordando que "el estado de persecución es un estado normal para el sacerdote que quiere ser leal a Cristo" (IPC. 256), sobre todo ayudado por el don sobrenatural de fortaleza.

La *templanza*, por fin, conlleva la ascesis del renunciamiento y el señorío sobre sí mismo, que se especifica, en el sacerdote, en el renunciamiento a placeres lícitos "en aras de una especial crucifixión con Cristo" (IPC. 258). Con esta disposición y desde esta perspectiva han de comprenderse la abstinencia y la sobriedad, la humildad y la mansedumbre bien entendida, no sea que seamos "mansos" cuando se ataca a Cristo

(como lo vemos cotidianamente) y coléricos cuando nos atacan a nosotros (IPC. 266). En el mismo sentido debe comprenderse la estudiosidad que supone la absoluta necesidad de la ciencia en el sacerdote, la cual conlleva el aborrecimiento militante del error (IPC. 269) como se expresaba en las normas del Seminario de Paraná. Dicho sea esto sin olvidar la afabilidad alegre de la "eutrapelia", que no es ni necia alegría (pseudo alegría) ni austeridad excesiva (IPC. 274-5). Terribles y hermosas a la vez son las páginas dedicadas al pecado *del sacerdote* el que ha de medirse por el triple ultraje a Dios (como hombre, como cristiano y como sacerdote); se trata de pecado de ricos, de amigos y de apóstoles; una suerte de terrible adulterio (IPC. 280-2) que también atraviesa cruelmente el corazón de María.

4. *El buen pastor, la cotidiana alabanza de Cristo y la Santa Misa.* Una vez fortalecido el sacerdote con la total armonía de las virtudes infusas y naturales, ayudadas por los dones, el P. Sáenz dispone de los elementos necesarios para estudiar lo que ha de ser el apostolado sacerdotal. Aunque todo cristiano deba serlo, el sacerdote lo es típicamente: Apóstol de Cristo que ha de "permanecer vigilante frente al mundo al que lo envía Cristo" (IPC. 294). Verdad es que de su lado están los verdaderos católicos que le llaman "Padre", porque él verdaderamente lo es; frente a él se agrupan los que le odian como a Cristo: El mundo de los pecadores a quienes hay que tratar de salvar, pero también el "mundo del pecado" constituido por las fuerzas hostiles a Cristo (IPC. 297), por el anti-reino de Satanás.

Condición del apostolado sacerdotal es la subordinación de la acción a la contemplación. El apostolado, síntesis vital de ambas, brota de la caridad infundida en el alma (IPC. 307), y hace del apóstol un "contemplativo en la acción" como quería San Ignacio. Como el buen Pastor, el sacerdote debe conocer sus ovejas, cuidar de ellas, buscar las que se han perdido, darse por ellas (IPC. 314-8). Él es lo opuesto del mercenario, que no apacienta ni defiende al rebaño, "espantapájaros que ni siquiera sabe silbar para reunir a las ovejas" (IPC. 320). El P. Sáenz transcribe páginas tremendas de San Gregorio Magno quien, en su *Regula Pastoralis,* fulmina a los pseudo pastores, ejemplos del "hablar improducente" y del "silencio indiscreto"; sobre todo "cuando viene el lobo huyen, esto es, *se resguardan bajo el silencio*" (IPC. 323); mercenarios eran los que tenían envidia de San Pablo. San Gregorio exclama: "Has huido, porque has callado, y has callado, porque has temido". San Bernardo, no contento con esto, agregó que el mercenario puede convertirse en lobo de su propio rebaño (IPC. 326-7).

Imposible detenerme en el análisis de los apostolados sacerdotales (predicación y ministerio sacramental) y las prácticas espirituales (oración mental, lectura espiritual, visitas al Santísimo, santo Rosario, examen de conciencia, ejercicios espirituales); indicaré apenas las hermosas páginas dedicadas a la *liturgia de las horas* como diálogo con Dios de hora por hora y plegaria pública de toda la Iglesia a su divino Esposo. El Oficio prolonga la oración sacerdotal de Cristo (IPC. 375) que va consagrando y santificando todos los momentos del día (IPC. 378) y preludia la eterna alabanza del Cielo (IPC. 383 y ss.). Bajo esta luz, la vida de oración se expande y fortifica la vida sobrenatural de todo el Cuerpo Místico; en ese sentido el P. Sáenz produce otras obras, con el *Vademecum* para los Ejercicios Espirituales [18].

[18] *Tomad, Señor, y recibid. Vademecum del ejercitante,* 240 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1981.

Naturalmente, el Centro, el Sol, la fuente, del sacerdocio es la Santa Misa, ya meditada y expuesta en otra obra. Aquí, con penetración espiritual y amorosa unción, se destacan solamente los momentos de la *oblación*, de la *inmolación* y la *comunión;* esta última se irradia en toda la jornada del sacerdote, aumentando la fe, la esperanza, la caridad, las virtudes y tiene, como supremo ideal, la Misa de los Santos (IPC. 425).

5. *El hijo predilecto de María.* No podía faltar en la fisonomía del sacerdote su íntima relación con la Santísima Virgen. María es madre del Sumo y eterno Sacerdote, es nueva Arca de la Alianza, en la cual, sin necesidad de consagración, "el Hijo de Dios se hizo sacerdote" (IPC. 432). Aunque María ha engendrado a todos los cristianos, lo ha hecho de modo especial con el sacerdote que es quien participa más estrechamente de la obra de la Redención (IPC. 432). Madre ejemplar del sacerdote que, como Ella, es "teóforo"; el sacerdote imita la maternidad de María dando a luz a Cristo (IPC. 434); imitará la virginidad de María, su humildad: María "contempló" a su Hijo en el silencio y en la adoración y Ella es fuente de la actitud contemplativa del sacerdote. María, al pie de la Cruz, anticipa la inmolación del sacerdote; cada sufrimiento de Cristo fue suyo: Su costado herido, sus manos taladradas; María fue crucificada con su Hijo (IPC. 444) identificándose con la Víctima inmolada. Así, el sacerdote com-padece con Cristo y con María porque "donde está la Cruz —o la renovación de la Cruz— allí está María" (IPC. 447). El sacerdote es, pues, siempre mariano en su sacerdocio mismo (no sólo como fiel cristiano); por ello, su vida debería ser, minuto a minuto, permanente alabanza de María, como el P. Sáenz lo pone de manifiesto en recopilaciones y trabajos que no tienen otro fin que esta perpetua alabanza de María[19].

El sacerdote es su hijo predilecto y, antes de serlo, en el período de formación, está bajo la protección de María. El formador de sacerdotes que hay en el P. Sáenz, se muestra espontáneamente en las siguientes palabras: "Todo el tiempo del Seminario es una especie de tiempo de Cenáculo bajo la especial protección de María, en espera de que se abran sus puertas y salgan de ellas los nuevos sacerdotes, como encendidas falanges de Cristo Rey, sin miedos, sin cobardías, odiando la mediocridad, el error, el pecado" (IPC. 450). El corazón sacerdotal del autor no encuentra nada mejor para concluir su obra que la simple transcripción de la plegaria de San Luis María Grignion de Montfort por los sacerdotes y que tiene, como significativo nombre: la *Oración abrasada* (IPC. 459-471).

d) El apóstol, el mundo y el testimonio cotidiano

Este análisis sistemático de la obra escrita del P. Alfredo Sáenz, desemboca, tan naturalmente como el río en el mar, en la figura del *apóstol*, en su contradictorio esencial que es el espíritu del *mundo* y el necesario, doliente y gozoso, *testimonio* cotidiano.

El arquetipo del apóstol católico es San Pablo, cuya figura es analizada en un ensayo especial en el cual no falta uno solo de los textos de San Pablo en los que, hablando de sí mismo, muestra al vivo la figura de todo apóstol de Cristo. Ante todo, es un "segregado", un elegido "antes de la constitución del mundo" (Ef. 1,3-4) y alguien que, en extrema y justa humildad, sabe que nada tiene que no haya recibido; enamorado de Cristo, el Apóstol "ha debido ser primero el contemplador de lo inefable" (SP. 11) y, simultáneamente, mediante una "identificación progresiva"

[19] *Magnificat*, 140 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1979.

que es "una especie de transustanciación mística", se ha identificado con Cristo; por eso, al evangelizar, es Cristo quien evangeliza (SP. 14) y por Él arde consumido de celo ("la caridad de Cristo nos urge") sin permitirse jamás descanso pues, como dice San Pablo en un texto que el P. Sáenz gusta citar siempre, "Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas..." (2 Cor. 12,15). Esto es sólo posible mediante la ejemplaridad que es constitutiva del apostolado y que le hace sobrenaturalmente fecundo engendrando a sus discípulos en Cristo; por un lado, San Pablo esperaba correspondencia como devolución de amor pero, aun sin ella, amaba como padre a sus hijos; como, hoy, el buen sacerdote, los tiene uno a uno presentes, tantas veces, postrado ante el Sagrario (SP. 19).

San Pablo (y todo apóstol) es maestro de la Verdad; ante todo, siendo fiel al depósito recibido y, luego, fiel en exponer la verdad y en refutar el error, frecuentemente en boca de los falsos apóstoles porque "el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz" (2 Cor. 11,13-14; SP. 23). Si el apóstol no andaba en componendas ni tapujos con el mundo, tampoco tenía una visión pequeña del Cristianismo; aun cuando escribe sobre cosas cotidianas, pone a la luz su corazón magnánimo que contempla la historia desde el punto de vista de Dios desde el Génesis hasta el Apocalipsis (SP. 25); en las antípodas de la pusilanimidad, "el apostolado paulino es un apostolado con todas las características de la milicia. San Pablo es un apóstol militante. Sus cartas semejan a veces partes de guerra. El temple de su alma es el de un soldado" (SP. 28). Lucha, pues, primero contra sí mismo, luego contra el Enemigo, vestido con la armadura de Dios. De ahí que su apostolado fuera siempre perseguido porque la persecución era "la garantía de su ortodoxia y de su fidelidad a Cristo" (SP. 30).

Porque el apóstol tiene un enemigo mortal: El "espíritu del mundo". No es casual que el ensayo sobre San Pablo Apóstol haya sido seguido por otro sobre el "espíritu del mundo" el que podría hacer un solo cuerpo con aquél. Si dejamos de lado los dos sentidos positivos de la expresión *mundo*, el P. Sáenz utiliza, primero, la enseñanza de San Agustín (el conjunto de los hombres malos); pero la amplía con Scaramelli y, sobre todo, con Faber, caracterizándolo como el instalarse en la inmanencia terrena, ya sin deseo de Dios, ni de oración ni temor del infierno; pero parece decisiva la asimilación de los *Ejercicios espirituales* del P. Alfonso Torres con quien sostiene que el "espíritu del mundo" se disfraza, puede penetrar hasta en los conventos más recoletos y es el más temible por su capacidad de infiltración. Las clásicas (y siempre actuales) tres concupiscencias (de la carne, de los ojos, de la soberbia de la vida) que concluyen en la soberbia contemplación de sí mismo, son puestas de manifiesto eminentemente en las tres tentaciones del Señor. Satanás, príncipe de este "mundo", anti-Creador y cabeza del misterio de iniquidad, aunque ha sido vencido por Cristo, sigue reinando sobre los poseídos del espíritu del "mundo".

Así se explica el odio del mundo contra el apóstol a quien odia con el mismo odio con el cual odió a Cristo (EEM. 30-1). Quien pretendiera no sufrir el odio del mundo, ha de renunciar a ser miembro del Cuerpo Místico cuya Cabeza fue odiada por el mundo; el católico militante, el apóstol, será odiado (según Santo Tomás) porque el mundo está en la muerte y él en la Vida; porque reprende al mundo con su sola presencia y por la iniquidad de la emulación (envidia secreta); el odio conlleva la persecución que puede ser (con el P. Torres) ya externa, ya interna; por-

que existen persecuciones internas a la Iglesia, es decir, "del mundo que se esconde y anida en el seno mismo de la Iglesia" (EEM. 34). Enseñaba Bossuet que "hay un mundo en la Iglesia misma, hay extranjeros entre nosotros. Se los disgusta, cuando se vive y cuando se predica cristianamente. Este mundo es más peligroso de lo que lo sería un mundo manifiestamente infiel" (ib. 34). Esto acontece desde la primera persecución por parte de las autoridades religiosas (el Sanedrín, sacerdotes y fariseos).

De ahí que, querer vivir en paz con el mundo, atenuando las diferencias, es renunciar a todo; personalmente, cuando contemplo ciertos "pensadores" llamados "católicos" que, en la actual circunstancia argentina, ya están tratando de encontrar justificación a la separación de la Iglesia del Estado (con la consiguiente exclusión de la Iglesia Católica en las Constituciones provinciales y la invocación a Dios en la Constitución Nacional) se me hace evidente la componenda con el "mundo". En verdad, parecían (como decía San Juan) pero no eran de los nuestros, aunque tengan "prestigio" fabricado por los medios de incomunicación social y aunque tengan la misión de ser, en algunos casos, maestros de la Verdad. Justifico, por eso, plenamente estas terribles pero verdaderísimas palabras que el P. Sáenz glosa del libro del P. Torres: "Si alguien se decide a seguir el camino de la santidad, a practicar con sencillez ciertas virtudes menos simpáticas, como la humildad, la piedad en la oración, o fomentar la sacralidad en la liturgia, pronto encuentra el abandono, la incomprensión, la burla, la oposición de su propio ambiente, del ambiente eclesiástico" (EEM., 36). En verdad, no hay santo que no haya pasado por éstas. Y los santos deben ser nuestros modelos.

El mundo instalado en Casa, acusa al apóstol exactamente de los pecados que el mundo comete. ¿Acaso no acusó a Cristo de blasfemo? ¿Acaso no fueron "los buenos" quienes persiguieron a San Benito, a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz? Alégrese, pues, el apóstol porque "si el mundo no persigue al cristiano, quiere decir que la cosa va mal" (EEM. 39). El P. Sáenz transcribe un extraordinario testimonio del Cardenal Suenens y concluye en la necesidad de odiar al mundo (como al pecado) y de no temerle pues, en Cristo, ya ha sido vencido.

Reflexión final

La obra escrita del P. Alfredo Sáenz aquí modestamente reseñada, se nos presenta no como un término, sino como una suerte de comienzo. A partir del actual estado de su obra, podemos y debemos esperar un nuevo comienzo. Tengo la impresión de que acabo de exponer los frutos primeros, como los higos tempranos, las brevas, de la higuera bíblica; esperamos los frutos más abundantes y sabrosos que serán como los higos tardíos. La higuera bíblica prospera en terreno pobre y pedregoso como el mundo y hasta hostil como nuestro mundo de hoy; pero, cuando está bien alimentada, como en este caso, produce frutos abundantes. Lo contrario de esta idea es la simbolizada por la higuera estéril que, aunque plantada en medio de la viña (Luc. 13,67), carece del alimento de la gracia y es, por eso, estéril. El Señor de la viña la deja sin cortarla todavía, como a la cizaña. Pero es la contrafigura de la *higuera fértil*, símbolo del apóstol cristiano.

Esta fecundidad se trasluce en los libros y ensayos en los cuales se palpa no sólo un conocimiento profundo y vivo de la Escritura, sino la

presencia cálida de los Padres. Allí están los textos de Clemente, de Orígenes, de Tertuliano, de San Cirilo, de San Ireneo, de San León Magno, de San Gregorio de Nyssa, de Dionisio Areopagita, de San Máximo, del gran San Agustín, de San Juan Crisóstomo, de San Hilario, de San Ambrosio, de San Jerónimo, del ortodoxo griego Cabasilas muchas veces citado, de diversos escritores medievales. Y, sobre todo, de aquel que resume y asume esta tradición, como señalara Cayetano, que es Santo Tomás de Aquino y que, en los escritos del P. Sáenz, es como una luz que ilumina el camino, como una presencia rectora e incitante tanto de la reflexión cuanto de la contemplación. No olvido la erudición de modernos y contemporáneos, que es mucha, pero prefiero señalar las fuentes originarias.

La obediencia real y la atención profunda y creadora respecto del Magisterio es una constante de todos estos escritos que rezuman una adhesión entrañable a la palabra de los Papas y de los Concilios; demuestra, por esos mismos motivos, un conocimiento casi moroso del Concilio Vaticano II y una utilización permanente de textos de los últimos Papas; me ha parecido notar, sobre todo en su mejor libro que es el dedicado al sacerdocio, una meditación especial de las enseñanzas de Juan Pablo II.

Confieso que las páginas de *In persona Christi* no sólo han satisfecho mi inteligencia, sino que me han llegado al corazón. Curioso y quizá muy significativo efecto porque, siendo yo un laico que siempre ha sentido su vocación de cristiano laico, he gustado sobremanera de este hermoso libro sobre el sacerdote. Me ha hecho sentir aún más fuertemente mi vocación de apóstol laico a medida que aumentaba mi comprensión y amor sobrenatural por el sacerdote de Cristo. Tengo la experiencia inversa: Después de exponer mis reflexiones, primero filosóficas y, después, teológicas y hasta místicas, sobre el matrimonio y la familia, un sacerdote me dijo que le había hecho amar más profundamente su propia vocación sacerdotal. Laico y sacerdote, profundamente unidos en el misterio del Cuerpo Místico, y reconocimiento gozoso del laico por la imprescindible, inconmensurable y misteriosa grandeza del sacerdocio ministerial.

Toda esta obra expresa una sana, recia y ortodoxa teología y una también recia filosofía realista que presta a la primera su estructura racional. A su vez, en su aspecto "negativo", es fuertemente crítica respecto de la actual herejía progresista y lo es también, aun sin proponérselo —por pura presencia— de la mediocridad y de los atajos que suele tomar el "espíritu del mundo". Por eso es sumamente oportuna para nuestro tiempo y para nuestro país. En su aspecto constructivo, es característico de esta obra la reviviscencia de la Tradición y, junto con ella, un esfuerzo creador, un tono espiritual y una tensión hacia el futuro inmediato sobrenaturalmente considerado. Se trata de una Teología que, si bien se funda en una docta y rigurosa formación, es *viva* y *vivida*. Pero, en el fondo del fondo, circula un nervio conductor: El sentido de *milicia* combatiente. El P. Sáenz es y se siente un soldado permanentemente movilizado, bien entrenado como un comando, para allanar los caminos del Señor de la gloria. Aquí reside, a mi modo de ver, la raíz del sentido pastoral de todos sus libros; casi diría paternal de todos sus escritos. Está en medio del "buen combate" paulino y, por eso, ya ha producido una obra notable que dará sus frutos en la Argentina actual.

Sólo me resta, al cabo de este estudio, pedirle disculpas al P. Sáenz por haber inferido esta grave herida a su modestia. Confío que su corazón sacerdotal sabrá perdonarme.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

1. Libros y ensayos

1. *Palabra de Dios y culto litúrgico,* 53 pp., Cuadernos Bíblicos 1, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1961.

2. *El templo, presencia de Dios,* Cuadernos Bíblicos, Ed. Paulinas, Bs. As., 1962.

3. *Las fiestas del Señor,* Cuadernos Bíblicos, Ed. Paulinas, Bs. As., 1962.

4. *Cristo y las figuras bíblicas,* 248 pp., Ediciones Paulinas, Bs. As., 1967.

5. *La celebración de los misterios en los Sermones de San Máximo de Turín* (1970), 260 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1983.

6. *Inversión de valores. La música sagrada y el proceso de desacralización. Tres falsos dilemas,* 86 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1978.

7. (Recopilador), *Magnificat,* 140 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1979.

8. *Vademecum del ejercitante. Tomad, Señor y recibid,* 1ª ed., 1979; 2ª ed., 238 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1981.

9. *Eucaristía, sacramento de unidad,* 156 pp., 2ª edición corregida y aumentada, Ediciones Mikael, Paraná, 1981.

10. *El santo sacrificio de la Misa,* 248 pp., Ediciones Cruzamante, Bs. As., 1982.

11. *La Caballería, o de la fuerza armada al servicio de la Verdad desarmada,* 225 pp., Ediciones Excalibur, Buenos Aires, 1982.

12. *San León Magno y los misterios de Cristo,* 334 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1982.

13. *In persona Christi: La fisonomía espiritual del sacerdote de Cristo,* 472 pp., Ediciones Mikael, 1985.

2. Artículos

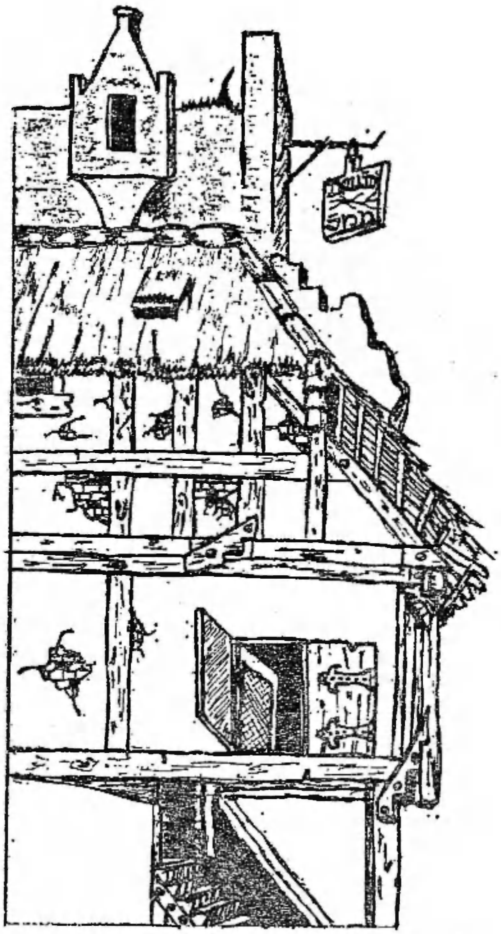
1. "Ubicación de Ballester Peña en la corriente del arte sagrado", *Estudios,* t. 87, nº 464, p. 399-405, Bs. As., 1954; 2. "El sentido de mayo según Tomás Manuel de Anchorena", *Estudios,* nº 514, p. 337-341, Bs. As., 1960; 3. Rec. a A. Caturelli, *Tántalo* (Cba., 1960), *Estudios,* nº 524, p. 313-314, Bs. As., 1961; 4. Rec a B. Ridder, *Historia de la Iglesia Católica* (Madrid, 1960), *Estudios,* nº 529, p. 711, 1961; 5. Rec. a A. Caturelli, *La Filosofía I* (Cba., 1961), *Estudios,* nº 529, p. 712-713, 1961; 6. Rec. a A. Caturelli, *América bifronte* (Bs. As., 1961), *Estudios,* nº 533, p. 228-229, 1962; 7. "El futuro: tensión hacia la gloria del Cielo", *Estudios,* nº 558, p. 570-579, 1964; 8. "El culto como misterio de Cristo",

Estudios, nº 559, p. 656-661, 1964; 9. "La próxima reforma de la Iglesia", *Estudios*, nº 561, p. 27-32, 1964; 10. "Estructura de la celebración de los misterios en los sermones de San Máximo de Turín", *Stromata*, XXV, 3/4, p. 351-412, San Miguel, 1969; 11. "Santa Teresa y nuestro tiempo", *Universitas*, IV, 18, p. 43-56, Bs. As., 1970; 12. "El misterio de la Navidad en los sermones de San Máximo de Turín", *Stromata*, XXVII, p. 61-103, San Miguel, 1971; 13. "La formación teológica, hoy", *Universitas*, V, 21, p. 92-96, Bs. As., 1971; 14. "El misterio de la Epifanía en los sermones de San Máximo de Turín", *Stromata*, XXVIII, p. 371-417, San Miguel, 1972; 15. "El Seminario de Paraná: un estilo de vida", *Mikael*, I, 1, p. 69-81, Paraná, 1973; 16. Rec. a J. de Aldama, *María en la Patrística de los siglos I y II* (Madrid, 1970), *Mikael*, I, 1, p. 108-112, 1973; 17. Rec. a Fco. Segarra, *María, Madre nuestra en el orden de la gracia, y Madre de la Iglesia* (Madrid, 1971), *ib.*, I, 2, p. 140-141, 1973; 18. "San Miguel, el Arcángel de Dios", *Mikael*, II, 4, p. 91-122, 1974; 19. Rec. a Th. Molnar, *God and the knowledge of Reality* (N. Y., 1973), *Mikael*, II, 5, p. 167-168, 1974; 20. Rec. a Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* (Madrid, 1973), *ib.*, p. 173-172; 21. Rec. a Card. M. González Martín, *La contemplación* (Madrid, 1974), *ib.*, III, 7, p. 137-139, 1975; 22. Rec. a M. Clément, *La apertura cristiana al mundo y la dialéctica Izquierda contra Derecha* y J. García Venturini, *Reflexiones sobre la Iglesia y el mundo* (Montevideo, 1974), *ib.*, p. 140-143; 23. "La fiesta de la realeza de Cristo", *Mikael*, III, 8, p. 89-96, 1975; 24. Nota crítica a Herbert Haag, *El diablo, un fantasma* (1973), *ib.*, III, 8, p. 119-123, 1975; 25. "La música sagrada y el proceso de desacralización", *Mikael*, III, 9, p. 29-64, Paraná, 1975; 26. Rec. a Cándido Pozo, *María en la obra de la salvación* (Madrid, 1974), *ib.*, p. 143-144; 27. Rec. a Bernard Basset, *Orar de nuevo* (Barcelona, 1975), *Mikael*, IV, 10, p. 130-133, 1976; 28. "Pasión y muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín", *Mikael*, IV, 12, p. 101-119, Paraná, 1976; 29. (Nota a) Alejandro Solyenitzin, *En la lucha por la libertad* (Bs. As., 1976), *Mikael*, IV, 12, p. 127-135, 1976; 30. (Nota a) R. Bruckberger O.P., *Carta abierta a Jesucristo* (Bs. As., 1974), *Mikael*, V, 13, p. 131-138, 1977; 31. Rec. a B. Häring, *Centrarse en Dios* (Barcelona, 1976), *ib.*, p. 143-144; 32. (Nota a) Gustave Thibon, *Entre el amor y la muerte* (Madrid, 1977), *Mikael*, V, 15, p. 119-124, 1977; 33. Rec. a Ricardo Zinn, *La segunda fundación de la República* (Bs. As., 1976), *ib.*, p. 136-137; 34. Rec. a J. Grasset, *Minidirectorio para los Ejercicios de San Ignacio* (Bs. As., 1977), *ib.*, p. 143-144; 35. Rec. a Aquilino de Pedro, *La nueva celebración eucarística* (Santander, 1976), *ib.*, p. 145; 36. Rec. a E. Castelnuovo, *Jesucristo y el reino de los pobres* (Bs. As., 1976), *ib.*, p. 151-155; 37. Traducción e Introducción (p. 7-15), de S. Tomás de Aquino, *El credo comentado*, Colección Clásicos Contrarevolucionarios, Cruz y Fierro, Bs. As., 1978; 38. Rec. a Varios, *El Misal de Pablo VI* (Bs. As., 1977), *Mikael*, VI, 16, p. 129-130, Paraná, 1978; 39. "Beato Roque González de Santa Cruz", *Mikael*, VI, 17, p. 47-66, 1978; 40. (Estudio crítico a) J. L. Segundo, *Liberación de la Teología* (Madrid, 1977), *ib.*, p. 119-136; 41. (Nota a) André Piettre, *Carta a los revolucionarios bien pensantes* (Madrid, 1977), *ib.*, p. 137-141; 42. Rec. a José M. Merlín, *Meditaciones evangélicas* (Bs. As., 1977), *ib.*, p. 150; 43. "Juan Antonio Ballester Peña (In memoriam)", *Mikael*, VII, 19, p. 27-28, Paraná, 1979; 44. "La magnanimidad", *ib.*, p. 33-52, 1979; 45. (Nota a) Gustavo Thibon, *El equilibrio y la armonía* (Madrid, 1978), *ib.*, p. 123-131; 46. (Nota a) A. Solzhenitzin, *Alerta a Occidente* (Barcelona, 1978), *ib.*, p. 131-139; 47. "Modernismo y teología de la liberación", *Mikael*, VII, 21, p. 7-50, Paraná, 1979; el mismo en *La filosofía del cristiano, hoy*, Actas del Ier. Congreso Mundial de Filosofía cristiana, vol. II, p. 449-500, So-

ciedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1980; 48. (Nota a) N. Berdiaev, *El sentido de la historia* (Madrid, 1979), *Mikael*, VII, 21, p. 155-158, 1979; 49. (Nota a) T. Haecker, *Virgilio, Padre de Occidente* (Bs. As., 1979), *ib.*, p. 159-163; 50. (Nota a) Sisto Terán, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Tucumán, 1979), *Mikael*, VII, 22, p. 141-144, 1980; 51. Rec. a Pedro Altamirano, *Aparición de Jesucristo camino de Emaús* (Madrid, 1979), *ib.*, p. 150-151; 52. Rec. a Américo Tonda, *Lo temporal y lo espiritual* (Rosario, 1979), *ib.*, p. 156-157; 53. "María y el sacerdote", *Mikael*, VIII, 23, p. 65-84, Paraná, 1980; 54. Rec. a B. Montejano, *La Universidad* (Bs. As., 1979), *ib.*, p. 154-156; 55. Rec. a A. Orbe, *Oración sacerdotal* (Madrid, 1979), *ib.*, p. 167-168; 56, Rec. a J. Alvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia* (Bs. As., 1979), *ib.*, p. 172-173; 57. Rec. a P. Farnes Scherer, *Moniciones y oraciones sálmicas* (Bs. As., 1979), *Mikael*, VIII, 24, p. 170-171, 1980; 58. Rec. a Henri-Irénée Marrou, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI* (Madrid, 1980), *ib.*, p. 178-180; 59. "El misterio de la Cuaresma en los Sermones de San Máximo de Turín", *Mikael*, IX, 25, p. 7-44, Paraná, 1981; 60. Rec. a A. Miralles, *El concepto de tradición en Martín Pérez de Ayala* (Pamplona, 1980), *ib.*, p. 162-163; 61. Rec. a Gilberto T. Suárez, *Así lo cuentan allá* (Paraná, 1981), *ib.*, p. 165-166; 62. Rec. a Frans Schitborgh-W. Schlor, *El pórtico de la gloria de Santiago de Compostela* (Barcelona, 1980), *ib.*, p. 168-169; 63. "Los misterios gloriosos de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín", *Mikael*, IX, 26, p. 13-52, Paraná, 1981; 64. Rec. a Comisión Episcopal del Culto de la Argentina, *Gloria al Señor* (Bs. As., 1980), *ib.*, p. 160; 65. "El Corazón de Cristo", *Mikael*, IX, 27, p. 55-66, Paraná, 1981; 66. (Nota a) Ananda K. Coomaraswamy, *La filosofía cristiana y oriental del arte* (Madrid, 1980), *ib.*, p. 101-111; 67. Rec. a M. Landercy, *Le Cardinal Stepinac* (Paris, 1981), *ib.*, p. 120-125; 68. Rec. a R. Calderón Bouchet, *La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI* (Bs. As., 1980), *ib.*, p. 126-129; 69. Rec. a Hipólito de Roma, *La tradición apostólica* (Bs. As., 1981), *ib.*, p. 136, 1981; 70. Rec. a Alain Besançon, *La confusión de lenguas* (Barcelona, 1981), *ib.*, p. 141-144; 71. "Desacralización de la liturgia", en el vol. col. *La quimera del progresismo*, p. 229-250, Colección Clásicos Contrarevolucionarios, Cruz y Fierro, Bs. As., 1981; 72. Rec. a Juan Oscar Ponferrada, *Valle de luz* (Catamarca, 1980), *Mikael*, X, 28, p. 150-151, Paraná, 1982; 73. Rec. a Profesores del Instituto Patrístico Augustinianum de Roma, *Patrología*, vol. III (Madrid, 1981), *ib.*, p. 160-161; 74. "Cómo evangelizar desde la cátedra", *Mikael*, X, 29, p. 13-27, Paraná, 1982; 75. (Nota a) Alfonso Berthe, *García Moreno* (Bs. As., 1981), *ib.*, p. 131-137; 76. Rec. a Varios, *La conservación del patrimonio material y espiritual de la Nación* (Bs. As., 1982), *ib.*, p. 162-164; 77. "Gracia y pecado en Bernanos", *Mikael*, X, 30, p. 53-75, Paraná, 1982; 78. Rec. a H. Urs von Balthasar, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* (Barcelona, 1982), *ib.*, p. 121-123; 79. Rec. a C. Moyano Llerena, *Otro estilo de vida* (Bs. As., 1982), *ib.*, p. 128-132; 80. Rec. a Tony Ritter, *El silencio, camino de comunión* (Barcelona, 1981), *ib.*, p. 145; 81. Rec. a Amalia de Estrada, *El reparto del gran drama* (Bs. As., 1982), *ib.*, p. 157-158; 82. Rec. a P. Chaunu, *El pronóstico del futuro* (Barcelona, 1982), *Mikael*, XI, 31, p. 137-141, Paraná, 1983; 83. Rec. a J. Daniélou, *Contemplación, crecimiento de la Iglesia* (Madrid, 1982), *ib.*, p. 141-144; 84. Rec. a Th. Molnar, *Le Dieu immanent* (Paris, 1982), *ib.*, p. 149-150; 85. Rec. a Th. Molnar, *Politics and State* (Chicago, 1982), *ib.*, p. 150-152; 86. Rec. a Beato Pedro Fabro S.I., *Memorial* (San Miguel, 1983), *ib.*, p. 158-162; 87. "Vigencia de los Padres de la Iglesia", *Mikael*, XI, 32, p. 33-50, Paraná, 1983; 88. Rec. a C. Sánchez Albornoz, *De la Andalucía islámica a la de hoy* (Madrid, 1983), *ib.*, p. 146-147; 89. Rec. a V. M. Bernadot O.P., *La*

Virgen María en nuestra vida (Bs. As., 1982), *ib.*, p. 160-162; 90. Rec. a Aurelio Prudencio, *Obras Completas* (Madrid, 1981), *ib.*, p. 164-166; 91. Rec. a San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (2 vol.s, Madrid, 1982), *ib.*, p. 166-8; 92. Rec. a H. Bojorge S.I., *Signos de su victoria* (S. Miguel, 1983), *ib.*, p. 171-173; 93. "San Pablo, arquetipo del Apóstol", *Mikael*, XI, 33, p. 7-37, Paraná, 1983; 94. Rec. a Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina* (T. I/1, Salamanca, 1983), *ib.*, p. 179-184; 95. Rec. a J. N. Ferro-E. B. M. Allegri, *Ignacio B. Anzoátegui* (Bs. As., 1983), *ib.*, p. 193-194; 96. "El espíritu del mundo", *Gladius*, I, 1, p. 7-42, Buenos Aires, 1984; 97. "La misión del intelectual católico, hoy", *Filosofar Cristiano*, VII-IX, nº 15-18, p. 259-269, Córdoba, 1984-5 (Actas del IIº Congreso Católico Argentino de Filosofía —1983—, conferencia de clausura); 98. "Balance de la autodestrucción de la Iglesia" (sobre Card. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Milano, 1985), *Gladius*, I, 3, p. 5-41, Bs. As., 1985; 99. Rec. a Carlos I. Massini, *El renacer de las ideologías* (Mendoza, 1984), *ib.*, p. 153-157; 100. Rec. a R. Calderón Bouchet, *Pax Romana* (Bs. As., 1984, *ib.*, p. 157-159; 101. Rec. a Mons. V. Bonamin, *Eucaristía* (Rosario, 1984), *ib.*, p. 159-161.

DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



CLAVE SECRETA
(hasta que el corazón se avive)

Lo de cuidar un jardín, se las trae. Uno comienza plantando aquí y allá lo que quiere, como quiere y cuando quiere. Y termina, invariablemente, trabajando en el riego, la poda, la conservación y el cuidado de lo que plantó... quieras o no, y a la hora que sea.

Total que, hay veces que me levanto antes del amanecer, con la curiosa obsesión de que si no empiezo desde el alba, no voy a tener tiempo. Sobre todo en primavera, cuando la vegetación desborda por todas partes con una exagerada vocación por el empeño... bueno, esteee..., o algo así.

Lo cierto es que aquella mañana, estaba cortando el pasto con las primeras luces del día y lo que menos pensaba era que en ese momento fuera a aparecer el druida. Después de todo, siempre había aparecido a la tarde, cuando declina el sol, etc....

Me contempló con faz severa mostrando su mal talante a quien le interesara.

—Ahora habla prosaicamente del atardecer porque es de mañana, ¿eh? —espetó con voz fuerte y tono acerado—, ¡hágame el favor, ¿quiere?!, no se me haga el "canchero"...

Resignadamente suspiré para mis adentros y detuve la máquina de cortar pasto. Le ofrecí un cigarrillo en gesto amical que el hombre despreció con impaciencia. Sacó su pipa de porcelana y comenzó a cargarla con el ceño fruncido. No pude evitar el pensamiento de que su reflexión sobre el atardecer visto a la mañana demostraba de su parte un conocimiento de la naturaleza humana que no podía sino significar que él también...

—¿Yo también, *qué*? —preguntó desafiante, el celta.

—No, nada. Dígame... ¿hay Posada, hoy?

Es que, verán.

No es que sea *fanático* de la Posada, ni del druida, ni nada; pero resulta que es material bastante bueno con el que se puede escribir alguna que otra notita para la revista de un amigo. Y ya estaba por salir otro número y aún no le había mandado nada. Como se hacía apremiante la cosa, la inesperada visita del druida no podía ser más oportuna.

—¿Hay Posada, hoy? ¿hay Posada, hoy? —repitió, en sonsonete mimético, el hombre. Ejercité mi paciencia todo lo que buenamente pude, con la repetición silenciosa de los "hasta cuándo" del salmo XIII. Un truco de esos que tiene San Vicente Ferrer.

El celta se apaciguó considerablemente. No era sonso y se ve que tenía corazón.

—¿Le gusta el canto? —preguntó, casi amablemente.

Es una buena pregunta, pensé.

—Sí —contesté despacio—, me gusta el canto de los pájaros, el canto marcial, operístico, lírico, romántico... me gustan los "lied" de Schumann y... y... y me gusta cantar. Mucho.

El hombre sonrió ante el despliegue de entusiasmo.

—Vamos, entonces.

Y pese al gozo de saber que íbamos a la Posada, pese a que recién amanecía y pese a las ganas de cantar que tenía, no pude reprimir una cierta melancolía que me acorraló con tanto saber que lo de la Posada iba a ser corto, pasajero, en fin, un sí y un no.

Mientras se cumplía el ritual del roble, recordé por enésima vez, la queja del salmista:

¿Hasta cuándo, por fin, te olvidarás Dios de mí?
¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro?
¿Hasta cuándo tendré yo preocupaciones en mi alma
y pesares diariamente en mi corazón?
¿Hasta cuándo...?

*
* *

En cuanto llegamos y nos acomodamos alrededor de la mesa de tertulias, ingresó intempestivamente un hombre de rostro adusto y mirada severa. Casi no tuvimos tiempo de instalar-

nos que, mirándome con ojos insistentes, comenzó una terrible andanada. Detrás de su voz me pareció oír la reprimida risa del druida que evidentemente estaba encantado con la situación. Nuestro huésped no parecía advertirlo y largó la filípica de un tirón.

—No tanta queja, mi amigo. Que "algunas veces conviene usar de fuerza y contradecir varonilmente el apetito sensitivo y no cuidar de lo que la carne quiere o no quiere, sino andar más solícito para que esté sujeta al espíritu, aunque le pese. Y debe ser castigada y obligada a servir la servidumbre hasta que esté pronta para todo; aprenda a contentarse con lo poco y a holgarse con lo sencillo, y no murmurar contra lo amargo..." [1].

Apuré un jarro de la glosolálica como para pasar el mal trago cuando apareció en la Posada mi gran aliada, Santa Teresa, en compañía de un gaucho, con facón y todo. ¡Cuántas sorpresas en ese lugar!

El criollo venía sin vigüela pero ahí nomás le agregó leña al fuego con razones argentinas.

—"Amigazo, pa sufrir
han nacido los varones—
estas son las ocasiones
de mostrarse un hombre juerte
hasta que venga la muerte
y lo agarre a coscorrones" [2]

Por suerte, estaba la castellana. Con una de sus dulces sonrisas dijo medio en mi defensa:

—Está bien, está bien. Pero de a poco, que "si uno comienza a darse a Dios, hay tantos que mormuren, que es menester buscar compañía para defenderse, hasta que ya estén fuertes en no les pesar de padecer y si no, veránse en mucho aprieto" [3].

La Posada comenzó a poblarse, pues mientras hablaba Santa Teresa ingresaron del brazo dos de sus hijas (a quienes yo no conocía) y el druida tuvo que correrse para hacerles lugar. Contrariamente a lo que era dable esperar, el druida parecía feliz en semejante compañía...

Mientras todos se acomodaban, la conversación continuaba, impertérritos los contertulios por tanto ajetreo. Ahí nomás vi que caían juntos San Juan de la Cruz y Platón, conversando como si nada.

[1] Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, L. III, Cap. XI, 5.
[2] José Hernández, *Martín Fierro*, Cruz, X.
[3] Santa Teresa de Jesús, *Vida*, VII, 22.

Teresa, mi amiga, estaba recitando de viva voz no sé qué canción de la muerte. O de la vida, vaya uno a saber...

—*"Aquella vida de arriba,*
que es la vida verdadera,
hasta que esta vida muera
no se goza estando vida.
Muerte no seas esquiva;
viva muriendo primero,
Que muero porque no muero" [4]

Esto último se dijo al unísono y con grandes voces, como si fuera el estribillo de una vieja canción de taberna. El fraile del Carmen, retomó la copla.

—*"Esta vida que yo vivo*
es privación de vivir;
y así es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo,
que esta vida no la quiero;
que muero porque no muero" [5]

Todos rieron de buena gana con el último verso que el druida dijo con tanto énfasis que se le derramó buena parte de la cerveza. Me di cuenta que estaba en una verdadera celebración.

Sin embargo, el Tomás ése que me había sermoneado al principio insistía con su papel de aguafiestas. Señalándome con el dedo me habló sin prisa y con tono suave, pero... esteee... eficaz.

—"Ya quisieras estar en la libertad de los hijos de Dios; ya te deleita la casa eterna, y la patria celestial te llena de gozo; pero aún no es venida esa hora, aún resta otro tiempo, tiempo de guerra, tiempo de trabajo y de prueba... Yo soy; espérame, dice el Señor, hasta que venga el reino de Dios" [6].

Y seguía cayendo gente al baile, como le "oí" pensar al gaucho que permanecía de pie, y en silencio. En efecto, con gran estupor de mi parte, ingresó un obispo (con báculo, mitra y lo demás) que venía con San Pablo a quien yo había tenido el gusto de conocer [7] y otro a quien no, pero que parecía tan grande como él.

[4] Poesía compuesta por la Santa alrededor de Pascua de 1571.
[5] San Juan de la Cruz, *Coplas del alma que pena por ver a Dios*, compuesta por el Santo alrededor del año 1578.
[6] Tomás de Kempis, *Imitación...*, L. III, Cap. XLIX, 3.
[7] *Vide* Gladius nº 2, esta misma Sección.

No me había repuesto de la sorpresa ante tanta gente de tanta importancia que ya lo veía venir al viejo "Jack", con su pipa, sus ojos brillantes y su estentórea carcajada. Me estaba mareando con la impresión que tenía. O tal vez, fuera la cerveza. San Juan de la Cruz me contempló con ojos benévolos de mirada suave. Me explicó algo sobre el misterio, sobre la Fe, sobre la Bondad de Dios que...

—"*.................. se haría hombre*
y que el hombre Dios sería,
y trataría con ellos,
comería y bebería;
y que con ellos continuo
el mismo se quedaría
hasta que se consumase
este siglo que corría
cuando se gozaran juntos
en eterna melodía" [8]

Platón pareció recordar algo y como al azar se puso a reflexionar.

—"...es menester que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza... que vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única... que versa sobre una belleza que es así" [9].

Mientras me veía como inundado por estas últimas palabras, ingresó un personaje indescriptible. No sé si ustedes saben lo que es un profeta. Yo no, pero este hombre lo parecía. Y mientras se instalaba al lado de las hermanitas silenciosas que parecían cobijarse cabe Santa Teresa, dijo en un tono de voz... esteee... en un tono de voz... pues... profético.

—"...por amor de Jerusalén no buscaré descanso hasta que salga, cual luz, su justicia, y brille, cual antorcha, su salvación" [10].

El que había caído a la reunión en compañía de San Pablo parecía entender lo mismo.

—"Tenemos también la palabra profética más permanente,

[8] San Juan de la Cruz, *Romance sobre el evangelio "In principio erat verbum" acerca de la Ssma. Trinidad*, compuesto en 1578, nº 4.

[9] Platón, *Banquete*, en *Obras Completas*, Madrid, 1966, Aguilar, p. 589.

[10] *Is.* LXII, 1.

a la cual hacéis bien de estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana se levante en vuestros corazones" [11].

Ya no parecía posible que se dijera más. Y así como no parecía posible que hubiera lugar para las palabras, tampoco parecía posible que entrara más gente. No obstante, ahí mismo entraron dos personas más; un monje británico (que saludó efusivamente al viejo "Jack") y una especie de antiguo poeta, con una lira en la mano. El gaucho contempló el instrumento con interés. Mirando en derredor mío vi al posadero ir de aquí para allá con jarros de cerveza y me pareció que las hermanitas de Santa Teresa dormían. El poeta me miró con aire de misterio.

—"...no despertéis ni inquietéis a mi amada hasta que ella quiera..." [12].

Su voz toda era una canción.

Yo no entendía nada de nada, aunque todos parecían aprobar al poeta de la lira. El bueno de "Jack" intentó explicármelo.

—"Si no podemos poner por obra la *práctica de la presencia de Dios,* por lo menos algo es la *práctica de la ausencia de Dios,* volvernos más y más conscientes de nuestra inconciencia hasta que nos sintamos como quien se para al lado de una inmensa catarata y no oye ruido alguno, como un hombre en un cuento que se contempla en un espejo y no ve su propia cara, o un hombre en un sueño que extiende su mano hacia objetos visibles y no siente que toca nada" [13].

El monje cisterciense que había saludado a "Jack" como su connacional, agregó suavemente:

—"Busca cada noche a tu Amado. ¿Cada noche digo? Todas tus noches ocúpalas en esta obra. No reposes ni descanses, hasta que tu Amado se levante como un resplandor y brille como una lámpara para ti" [14].

—"...nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti..." [15] —murmuró el obispo, mirando hacia la Gran Ventana del Oeste.

[11] 2 *Pet.* I, 19.
[12] *Cant.* II, 7: III, 5 y VIII, 4.
[13] C. S. Lewis, *The Four Loves,* London, 1968, Collins —Fount Paperbacks—, p. 128.
[14] Gilberto de Hoyland, *Encuentro con Dios,* Comentario al Cantar de los Cantares, Córdoba, 1984, co-edición del Monasterio Trapense de Azul (Nuestra Sra. de los Angeles) y ed. TA.P.AS., Sermón I, nº 6, p. 66.
[15] San Agustín, *Confesiones,* I, 1, 1.

Pero el monje inglés no lo había oído y continuó:

—"...Y no me cansaré en este recorrido hasta que encuentre un acceso más amplio para entrar al santuario de Dios y pueda comprender sus designios supremos"[16].

Si pudiera... pensé para mí. Sólo que en la Posada los pensamientos son de todo el mundo y yo siempre me lo olvidaba. Pero, una vez más, Teresa acudió en mi auxilio.

—"...es diferente lo que Dios deja de fortaleza cuando al principio no dura (su merced) más que cerrar y abrir los ojos... es el no se disponer del todo luego el alma, hasta que el Señor poco a poco la cría y la hace determinar y da fuerzas de varón para que dé del todo con todo en el suelo; como lo hizo con la Magdalena con brevedad, hácelo con otras personas conforme a lo que ellas hacen en dejar a Su Majestad hacer. No acabamos de creer que aún en esta vida da Dios ciento por uno"[17].

Entonces, habló San Pablo. Y pareció dirigirse a toda la concurrencia, allí presente.

—"(Jesucristo) a unos constituyó apóstoles, y a otros profetas, y a otros evangelistas, y a otros pastores y doctores, a fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, al estado de varón perfecto, alcanzando la estatura propia del Cristo total..."[18].

Un denso silencio se instaló en aquel lugar y me pareció oír como un suspiro del Apóstol.

—"Hijitos míos, por quienes sufro dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros"[19].

No pude evitar un cierto resquemor ante la fuerza de estas palabras. Y me refugié en mi amiga. Ella pareció comprenderme y habló despacio.

—"Con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios..."[20] "...se hallava muy mal mi alma hasta que el Señor la dio luz..."[21].

16 Gilberto de Hoyland, *op. cit.*, Sermón 4, nº 9, pp. 96 y s.
17 Santa Teresa de Jesús, *Vida*, XXII, 15.
18 *Eph.* IV, 11-12.
19 *Gál.* IV, 19.
20 Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, III, 5.
21 *Ibidem*, XXII, 5.

Las hijas parecieron despertar ante la melódica voz de su Madre y en un francés armónico ambas parecían competir en una canción sublime dedicada a la Gran Ventana del Oeste.

—"Sumergíos en mí para que yo me sumerja en Vos hasta que vaya a contemplar en vuestra luz el abismo de vuestras grandezas" [22].

La más niña de las dos había mezclado su canto al de su compañera y sólo atiné a entender el final.

—"...hasta que desvanecidas las sombras pueda expresaros de nuevo mi amor cara a cara eternamente" [23].

*

* *

Cuando llegué a casa, todavía estaba clareando. Pero ya no tenía ánimo para nada. ¿Cortar el pasto después de todo lo que había vivido en la Posada? Me hice unos mates y me senté en la galería a contemplar la alborada. A mi lado, como siempre, tenía la Escritura. Siempre puede venir bien... como había dicho San Pedro.

Pero mis ojos, automáticamente, volvieron al jardín. No pude evitar el pensamiento de que si no cortaba el pasto me vería literalmente invadido de verduras. Con un suspiro, afloró a mis labios la queja del salmista. ¿Hasta cuándo...?

Y tomando el Evangelio para encontrar respuesta, me topé con el Sermón de la Despedida.

Amando a los suyos, los amó hasta el fin [24].

TOMÁS DE KEMPIS, JOSÉ HERNÁNDEZ, SANTA TERESA DE JESÚS, SAN JUAN DE LA CRUZ, PLATÓN, ISAÍAS, SAN PEDRO, SALOMÓN, C. S. LEWIS, GILBERTO DE HOYLAND, SAN AGUSTÍN, SAN PABLO, SOR ISABEL DE LA TRINIDAD y SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS (Por la copia, yo, Sebastián Randle)

[22] Sor Isabel de la Trinidad, *Elevación a la Ssma. Trinidad*, compuesta el 21 de noviembre de 1904, en *Obras Completas*, Burgos, 1985, ed. Monte Carmelo, p. 758.

[22] Santa Teresita del Niño Jesús y de la Santa Faz, *Acto de ofrecimiento al Amor*, compuesto el 9 de junio de 1895, en *Obras Completas*, Barcelona, 1963, ed. Casulleras, p. 835 y s.

[24] *Io.*, XIII, 1.

BIBLIOGRAFIA

UMBERTO ECO, *Il nome della rosa,* Bompiani, Milano, 1984, 503 págs.

Nominalismo y parodia

En *El nombre de la Rosa* (en adelante *NR*) Umberto Eco trabaja con materiales que provienen de la historia, de la literatura, de la filosofía y del arte de la Edad Media, y, además, de Padres de la Iglesia, de la Biblia y de la liturgia. Muchos toman su obra como una novela histórica, de historia del Medioevo. ¿Lo es? Oigamos a Eco: en sus *Apostillas* [1] dice que la "idea seminal" fue "ganas de envenenar a un monje". Y comenta: "Creo que una novela nace de una idea de esta clase, y el resto es pulpa que se agrega por el camino" (*A.*, p. 12). Un monje envenenado, pues, para tejer una narración de tipo policial. Pero —prosigue Eco—, mejor que un monje actual sería un monje medieval, ya que siempre le atrajo el Medioevo, en el que se encuentran —dice— "tantas cosas contradictorias", como por ejemplo "un Tomás de Aquino regordete y racionalista". Le atrae el Medioevo como un "hobby", puesto que ser "medievalista" exigiría largas investigaciones. Con todo, Eco hizo estudios de filosofía medieval y tiene un ensayo sobre la *Estética de Santo Tomás.* Sobre esta base de conocimientos acerca de la realidad medieval, el escritor proyecta un enfoque: que la novela sea una "máquina para generar interpretaciones". En cuanto a él mismo, como narrador, quiere narrar "enmascarado" detrás de otros narradores: entonces finge haber encontrado un manuscrito en un monasterio, a su vez recopiado de otro manuscrito de fines del siglo XIV. El supuesto autor del original es un monje de la abadía de Melk, llamado Adso. Y ésta es la voz narrativa. Pero no es sólo una voz narrativa, son dos. Sigamos a Eco en las *Apostillas*: "Adso narra a los 80 años lo que vio a los 18 años. ¿Quién habla, el Adso de los 18 o el Adso de los 80? Los dos, es obvio, y es intencional. El juego estaba en poner en escena continuamente a Adso viejo sobre lo que recuerda haber visto y oído como Adso joven... Este doble juego me fascinó y apasionó muchísimo, también porque, volviendo a lo dicho sobre la máscara, duplicando a Adso, duplicaba una vez más la serie de pantallas... me sentía más protegido..." (*A.*, pp. 21-23). Pero aquí no termina el elenco

[1] U. Eco, *Postille a Il nome della rosa,* id., citado *A.* (los subrayados son nuestros).

de voces que oímos en la novela. Hay que agregar otro subterfugio más de la ficción: Adso "no entiende nada" de lo que está relatando —ni el Adso joven ni el viejo—: usa palabras prestadas, dice lo que ha oído y le han enseñado, intercala latines, repite textos de la Biblia, de la liturgia, de los Santos Padres, de los teólogos, místicos y filósofos... Los lectores ¿reconoceremos tantas voces? Una de las propuestas de juego, en este libro, sería ésta: rastrearlas.

Como se ve, en esta obra importa mucho el armado. Se trata de una novela de tipo combinatorio: se combinan infinidad de materiales. El A. ha aprendido el artificio de Joyce, él mismo lo confiesa. En el discurso inter-textual, él maneja todos esos materiales, muy bien escondido, muy "protegido". ¿De qué se defiende? El dice: "El arte está en la fuga de la emoción personal, me lo había enseñado Joyce..." y "esta lucha contra la emoción fue durísima" (*A.*, p. 23-4).

En suma: la postura del A. es demiúrgica. La realidad histórica y los textos literarios son manejados como materiales a los que se combina y manipulea. Es un juego en el que no hay compromiso afectivo. "El libro asume —dice Eco— una estructura de melodrama bufo, con largos recitativos y amplias arias. Y las arias remedan la gran retórica de la Edad Media, la de San Bernardo...", etc., etc. (*A.*, p. 22). Y, por supuesto, las que se toman de la Sagrada Escritura y de la liturgia. El autor se divierte con estas combinaciones, y propone un divertimiento a los lectores: divertirse con todo esto.

Una enorme biblioteca

Quizás convenga, ante todo, relacionar este enfoque de la realidad y esta propuesta de la ficción con el argumento mismo y con el lugar donde se desarrollan los hechos. En una abadía del norte de Italia, en el año 1327, se producen misteriosamente varias muertes en pocos días. Allí hay una enorme biblioteca, mucho más grande que la iglesia abacial —lo cual da qué pensar—, y sobre todo mucho más protegida, más resguardada, en realidad casi inaccesible, pues está ahincada en la roca y armada en forma de laberinto. Su clave la posee sólo el bibliotecario, por lo cuál éste resulta ser la figura-clave del monasterio. Esto también da qué pensar: allí los monjes aparecen mucho más interesados por los libros de la biblioteca que por los oficios que celebran en la iglesia. Notable, ya que en la Orden de San Benito, a estas alabanzas divinas que se hacen en común siete veces al día y una en la noche se las llama la "Obra de Dios" —*Opus Dei*— y se la considera el "quid" de la vida monástica. Para eso deja el monje el mundo: para orar en nombre de los que están en el mundo. Y también para santificarse en la obediencia, asumiendo la ley humana común del trabajo. El resumen de la vida benedictina es "*Ora et labora*". Y su lema es "*Pax*": la paz de Cristo vivida, que reconcilia con Dios y con los hermanos. Pero, según lo dicho, en esta abadía no hay paz, y quizás es porque no se encuentra por ninguna parte ni el espíritu de oración ni la actitud de trabajo. Las tareas las hacen las familias de campesinos que viven allí, y los monjes, si bien van a los oficios, piensan durante los mismos en otras cosas, se muestran más atraídos por los estudios, se enorgullecen de lo que saben, se sienten por ello superiores, y olvidan los grados de humildad que San Benito, siguiendo al Evangelio, les indica en su Regla como escala para llegar al Cielo: "porque el humilde sube, y el que se ensalza baja". Muy bajo, de acuerdo con esto, habrían caído los monjes de esta abadía, arrogantes, atrapados en la concupiscencia de alcanzar todo el saber que encierra su biblioteca.

Y bien, nada impediría presentar monjes así desviados. Pero el manejo abusivo de la realidad no está allí, sino en desplazar el ideal monástico en sí mismo: en lugar de vida de unión con Dios, se lo da como vida de unión con el saber. Es un sutil desplazamiento, ya que la historia de la Orden de San Benito durante la Edad Media destaca ciertamente su preocupación por salvar y transmitir la herencia intelectual del pasado —es sabido que en sus bibliotecas se guardaron y recopiaron las obras de la Antigüedad, y se agregaron otras—, pero esto no era lo único ni lo principal. Sin embargo, aquí aparece como lo principal, y con el matiz de desprecio hacia las obras de las manos. Se las da como cosa de "mecánico", sobre lo que comenta, como al pasar, el novicio: "...y me habían enseñado que el mecánico es *moechus* y que comete adulterio respecto de la vida intelectual a la que debería estar unido en esponsales castísimos" (*N. R.*, p. 25). El concepto de esponsales es aplicado mal, desplazándolo de lo religioso a lo intelectual, y la palabra latina es deslizada insidiosamente, ya que es poco probable que el lector sepa latín o que vaya a controlarla en un diccionario. En efecto, *moechus* quiere decir adúltero, pero nada tiene que ver con *mechanicus,* que designa al que produce como artesano, artista, arquitecto, ingeniero, constructor, lo que sí eran los monjes medievales. Sería un juego de palabras, pero inapropiado para la realidad benedictina: la prueba está en las abaciales románicas con todo su despliegue artesanal y de albañilería.

Esquema de poder

Es necesario para la ficción mostrar el saber como fuente de poder. En la novela aparecen dos grupos de monjes: los que se aferran al saber antiguo, heredado, y los que barruntan un saber nuevo que echaría por tierra el anterior y subvertiría las estructuras del poder, con el consecuente cambio de los que lo detentan. ¿Cuál en este nuevo saber y este nuevo poder? Es importante aclararlo, porque en ello se cifra la actitud peculiar del autor en esta obra, su crítica de la Edad Media, de la sabiduría tradicional y de la misma Iglesia. Es la clave de los sucesos acaecidos en la abadía, la razón por la cual se han realizado los asesinatos.

Hay que releer el capítulo correspondiente al 7º día, noche. El detective de la novela, Guillermo de Baskerville, que no es un monje benedictino sino un franciscano huésped de la abadía al que se le encarga investigar, llega por fin a penetrar en el *sancta sanctorum* de la biblioteca, que, como ya sabemos, está defendida por su forma de laberinto. Allí encuentra a Jorge de Burgos, el monje más anciano del monasterio, ya ciego pero poseedor de todos los secretos de la biblioteca. El se orienta perfectamente en ella, maneja sus mecanismos de ocultamiento y sabe de memoria el contenido de sus libros. (Recordemos de paso que esta figura está inspirada en nuestro compatriota Borges, por su ceguera y por su memoria de libros que es como una gran biblioteca; de ahí su nombre, Jorge de Burgos, Jorge Borges, aunque otras características son distintas). Este personaje, que se mueve en la sombra, es en realidad el único que tiene conciencia del nuevo saber y del nuevo poder. Quiere proteger a la Cristiandad de ese poder que, según él, la destruiría. Curiosamente, este saber subversivo se hallaría contenido en un pequeño libro: el 2º libro de la *Poética* de Aristóteles. Todos conocemos el 1er. libro, que trata de la tragedia y la epopeya; pero el 2º, que trataba de la comedia, se perdió. Y bien, el autor imagina que la única copia que se habría conservado la poseía esta biblioteca, y que este personaje, Jorge de Burgos, la protegía celosamente, por temor. Todo esto es ficción, pero veamos cómo el autor maneja en ella las realidades de las que parte. El diálogo entre los dos

hombres tiene lugar en las tinieblas, a la luz de una magra candela, en una atmósfera de terrores y juicios apocalípticos.

El franciscano Guillermo le pregunta: "¿Por qué has querido proteger este libro...? ¿Por qué te espantaba?". Jorge contesta: "Porque era del Filósofo. Cada uno de los libros de este hombre ha destruido una parte de la sabiduría que la Cristiandad había acumulado a través de siglos...". El Filósofo es Aristóteles, y de la explicación que da el viejo monje surge que su punto de vista, por ser filosófico, es decir, por partir de los datos de la naturaleza y trabajar con la razón, se opondría al punto de vista de la revelación y de la teología que parte de la palabra de Dios. Su efecto ya habría sido corruptor en el pasado, en autores como Boecio, Averroes y Tomás de Aquino. En realidad no es exactamente así. Los pensadores cristianos valoran la razón humana pues es obra de Dios ordenada a conocer, y lo típico de su actitud es afirmar el acuerdo entre sus conclusiones y la fe recibida, y que, partiendo de arriba —de la fe— o partiendo de abajo —de la razón— no se puede llegar sino a una única verdad: la verdad que Dios ha puesto en las cosas, la verdad de las cosas. De todos modos (y dejando de lado la interpretación del aristotelismo que hace Averroes, que no es cristiano sino musulmán), lo que interesa a nuestro tema, que es el tema de esta novela, es la hipotética acción corruptora del libro sobre la comedia.

Guillermo insiste: "Pero ¿qué te espanta en este discurso sobre la risa? No eliminarás la risa...". Jorge se lo concede, pero en seguida también presenta a la risa como cosa de abajo, carnal e indigna, que se opone a lo de arriba, a lo que viene de Dios. Ahora bien, esta dualidad no es cristiana —ya que la carne asimismo es creación divina—, sino maniquea, cátara. Jorge, instalado en una visión dualista no cristiana, da a la risa por mala, y la compara con el matrimonio, también malo aunque "permitido" (omite que el matrimonio es un sacramento). La risa —explica— es permitida, porque es inevitable, pero la Iglesia la controla. Siempre según Jorge, la Iglesia permite en la plebe momentos de solaz, el carnaval por ejemplo, como para que, deleitándose "en sus inmundicias", el hombre cobre conciencia de su bajeza e indignidad y acepte mejor lo que viene de arriba, ese control que ejerce la Iglesia en nombre de Dios. Y este tipo de risa se compagina bien con el miedo, que es el modo de imponer la ley... Como se ve, este esquema ideológico es un esquema de poder. Los que saben manejan a los ignorantes mediante una adecuada dosificación del miedo y de la risa, ingredientes para esclavizar, para mantener a la gente en un estado de inferioridad. Es un esquema de "amo y esclavo".

Puede que el lector quede atrapado por estos argumentos. Pero quizás alguno se detenga y reflexione: ¿es ésta la realidad de la Iglesia?, ¿es esto lo que enseñaron los Padres, como se dice aquí?

Continuemos con el razonamiento del viejo monje: así puede aceptarse la risa, mientras se la controle. Pero el peligro del libro de Aristóteles —que nadie leyó— está en que "subvierte la función de la risa". Avalada por la autoridad del Filósofo, la risa quedaría instaurada como arte, "se convertiría en el arte nuevo" para "anular el miedo". Enseñaría a mofarse de todo, aun de lo que no hay que mofarse, justificaría todos los juegos de la imaginación, sin regla ni límite alguno, y entonces, gracias a esta nueva "retórica de la irrisión", gracias a esta "arma sutil", se derrumbaría ese edificio tan bien armado y ordenado que mantiene la Iglesia para mandar, en el que hay cosas intocables, a las que ella llama verdades, sin admitir dudas. La Iglesia, en esta visión, sería la dueña de

la verdad, de una verdad rígida, pero por cierto frágil, ya que esta tensión para imponerla delata muy poca seguridad en su capacidad de irradiar y convencer por sí misma. Desde esta perspectiva, Jorge tiene razón de espantarse, porque vendrían otros amos, adquirirían poder los que hasta entonces estaban subyugados: "los siervos dictarían las leyes". Precisamente porque en el monasterio hay un grupo de monjes jóvenes que han descubierto la existencia de ese libro y pudiera ser que fueran los primeros en aplicar el nuevo poder de la mofa y la ironía, él, Jorge de Burgos, ha asumido la misión de hacerlos desaparecer, empapando el libro veneno-so, el libro que envenena las mentes, con veneno que envenena los cuerpos, para que así, al tocarlo, mueran. Este es el secreto de las muertes: Jorge, guardián del orden intocable, los ha envenenado —dice— "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

No Dios Padre todopoderoso, sino Dios puro Poder

Tanta locura causa horror, y uno se horroriza como se horroriza en la escena el franciscano Guillermo de Baskerville. Y uno espera también que él responda a este esquema de imposición y de miedo reivindicando la auténtica actitud tradicional de la Iglesia, depositaria de la verdad revelada, y al mismo tiempo abierta a los aportes de los filósofos, verdades alcanzadas con la razón, extraídas del gran libro de la naturaleza creada por Dios en la cual El asimismo se expresa. Como franciscano, Guillermo podría haber glosado quizás el *Himno de las creaturas* de San Francisco de Asís, en el que todas son llamadas "hermanas" por provenir de un Dios que es Padre, nuestro Padre, que nos habla a través de ellas:

"Alabado seas, mi Señor, con todas tus creaturas,
especialmente el señor sol, mi hermano,
que trae el día, y tú iluminas mediante él,
y él es bello y radiante, con gran esplendor;
a ti, Altísimo, te significa..."

San Francisco, hombre del Medioevo, hablando del sol, dice cómo es, dice su función y dice también que se parece a Dios. Mira desde abajo, con sus ojos y con su inteligencia, y afirma una verdad: el sol es así; y mira desde arriba, o mejor dicho, iluminado desde arriba por la fe, y ve que el sol es una imagen privilegiada del Dios bueno. El sol, que da luz a los ojos y a las cosas, es fuente de conocimiento y de verdad; y no se contradice esto con el otro conocimiento, la otra verdad recibida por la fe: que Dios nos ilumina. El Dios de San Francisco, que es el Padre revelado por Jesucristo, el Dios que vive en la Iglesia y que ella predica, es un Dios omnipotente y, a la vez un señor bueno:

"Altísimo, omnipotente, buen señor..."

Es un buen señor, no un amo terrorífico. El himno va enumerando los beneficios de este señor: el agua "útil y casta", el fuego "fuerte y alegre", la tierra nutricia con sus frutos y sus flores coloreadas... Aquí hay un diálogo: las cosas hablan de Dios, Dios habla a través de las cosas, que son para el hombre, su hijo; y el hijo responde: las aprecia y agradece y alaba. Aquí está dicho todo: la omnipotencia de Dios y su carácter de Padre que se comunica, que hace comprensible su creación y que le da a su hijo la capacidad de comprender y de alegrarse con ella. ¿Por qué no contesta esto Guillermo de Baskerville? Esta fue una convicción y una vivencia en la Edad Media. Y no sólo de San Francisco. Desde esta convicción de verdad y esta vivencia de admiración y agradecimiento hizo teología otro franciscano, San Buenaventura, quien además completó la

obra del santo de Asís, dando estabilidad a su Orden con una Regla de vida conventual y estudios, para evitar deformaciones de ignorancia o mendicidad. Fue una convicción y una vivencia en Dante, quien recoge en la *Divina Comedia* todo el acerbo de sabiduría de la Edad Media, incluida la que ésta recibió y remozó de la Antigüedad. Dante, quien, siguiendo a Tomás de Aquino, no desdeñó el aporte de Aristóteles que venía a través de Averroes, sino al contrario, siguiendo al Aquinate, lo tomó como maestro en lo que no contradecía sino enriquecía al saber tradicional. El viaje que describe Dante en la *Divina Comedia* es un aprendizaje acerca de la realidad, un descubrimiento de la verdad del hombre y la verdad de las cosas. Y gracias al aporte de Aristóteles, el hombre y las cosas todas de la realidad son reafirmadas como substancias con una densidad propia inalienable: insertadas, eso sí, en un orden que es el orden del Amor del Padre. En su viaje, Dante hace la experiencia del designio paternal: él, hijo descarriado, es llamado, es buscado, es conducido, y al final: el encuentro. El hombre asumido en la intimidad divina, el hijo adoptado introducido en la familia divina, pues en la Trinidad hay un hombre para siempre, el Cristo encarnado para siempre, cabeza de muchos hermanos, muchos de los cuales ya gozan como almas, pero que gozarán mucho más cuando reasuman sus cuerpos.

Esta vivencia y esta convicción de la verdad de las cosas, de lo que son y han de ser cuando sean cabalmente, es lo que está escamoteado en la novela, junto con la verdad del Dios Padre. ¿Qué hace un padre? Jesús dice: "Si le pedís un huevo, no os da un escorpión". ¿Qué hace el Padre de los cielos? "Si vosotros que sois malos —prosigue Jesús— dais cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más mi Padre que está en los cielos!". Y además: "Dios amó tanto al mundo que envió a su propio Hijo para salvarlo". Dios es un Padre Omnipotente, como dice el Credo. Su omnipotencia hace ese tipo de cosas que sólo hace un padre. Dios da cosas estables y buenas. Dios no engaña ni cambia de idea. Pone en las cosas verdad y bondad. Como un padre, una vez que engendró, se ata a la realidad que crea y al destino de sus hijos. Es garante y responsable de lo creado.

Pero, en la novela, desaparece el Padre y queda sólo el "Todopoderoso". Entonces, ese Dios puede hacer cualquier cosa. Ese Dios no podría "atarse" a ningún diseño estable. "No puede haber un orden en el universo porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia". Son palabras del franciscano Guillermo de Baskerville. Es "soberbia nuestra" pretender acceder a la verdad. ¿A qué llamamos verdad? ¡Lo que pensamos no es sino alguno de los "posibles" que bullen en el querer divino! Y esto es precisamente lo que le lanza como respuesta al enloquecido Jorge:

> "...y yo te digo que Dios, en el vértigo infinito de los posibles, te consiente imaginar también un mundo en el cual el presunto intérprete de la verdad no sea más que quien repite palabras aprendidas desde hace tanto tiempo" (*N. R.*, p. 482).

Nominalismo y empirismo

Guillermo de Baskerville, en la novela, es el portavoz de una nueva filosofía que asoma a principios del siglo XIV —y esto sí responde a la realidad histórica—: una filosofía que viene de Oxford, como él mismo, y que justamente hace hincapié *solamente* en el *Dios Omnipotente.* En parte viene de Roger Bacon (1220-1292), en parte de Guillermo de Occam, u Ockham (1290-1349), los dos franciscanos, como el personaje de la novela. El se llama Guillermo, como Ockham, y su apellido empieza con B. como

Bacon; y habla de ellos muchas veces. Por una exigencia de "certeza" que, según él, no puede dar ningún razonamiento, Bacon invitaba a estudiar sólo empíricamente la creación; y la devoción al Dios omnipotente le daba a este estudio un impulso peculiar de creatividad, ya que Dios querría que descubramos en las cosas potencialidades aún desaprovechadas (una especie de "magia natural", dice el franciscano de la novela). De este modo, alentaba las ciencias físicas y naturales que llevarían a las técnicas y a la realización de nuevas "máquinas" útiles. Con ello se dará más gloria a Dios. Investiguemos el campo de las cosas sensibles, pero no nos metamos en los significados. Dejemos esto para la experiencia espiritual interior, con ayuda de la inspiración divina. Entonces, los dos campos quedan desligados. Ciencia sola, estudio de la naturaleza, pero no arriesgarse a interpretar a Dios. Esta cautela filosófica prohibía al pensamiento adentrarse en la hondura de las cosas, allí donde se percibe la mano del Padre creador[2].

Pero Ockham prohibió mucho más. Ockham, contemporáneo de Guillermo —que en la novela lo llama su "amigo Ockham"—, también por extrema devoción al Dios Omnipotente, dice que a esta omnipotencia divina no se le ha de poner límites. Dios sería pura omnipotencia, una omnipotencia que no está atada a nada, ni siquiera a sus propias ideas (si las tiene). Ha de poder hacer cualquier cosa. Sucedería en Dios como en el que sueña o fantasea libremente: no hay límites para las ocurrencias. Un Dios así, eminentemente voluntarista, no tiene nada que ver con el Dios Trinitario: un Padre que se ve en la imagen de su Hijo y, viéndose, ve posibles realizaciones parecidas a él, que "participan" de lo que El es —lo que los antiguos llamaron "esencias". Una "idea" o una "esencia" es algo con contornos; y parecería que Ockham postula, de acuerdo con un *Credo* restringido al sólo "omnipotente", que algo con contornos fijos ataría la voluntad divina. Pero entonces, ¿qué serían las realidades de este mundo? Nada más que mandatos arbitrarios, sin ley ni orden. Las cosas no tendrían ideas, no tendrían esencias, no tendrían verdad. Por lo tanto, en vano buscará el hombre la esencia secreta de las cosas. ¿A qué hablar de la verdad?

Este modo de pensar contraría toda la tradición occidental. Los griegos llamaron a la verdad "alétheia", que literalmente quiere decir "develamiento", "des-ocultamiento" (y también "des-olvido"), lo cual presuponía creer que las cosas tienen una secreta e íntima médula, que puede transparentar en las apariencias. Nombrar una cosa es aludir a su secreto, decir lo que es en sí misma. Pero en la nueva concepción de Ockham no habría nada secreto, y si lo hay no sería nada firme o consistente. Dios podría cambiar de idea. Además, ¿quién nos asegura que un grupo de cosas a las que nosotros llamamos con un nombre común —perro, caballo, peral, rosa...— tienen realmente entre sí una esencia común? Somos nosotros quienes les asignamos un nombre, por economía de comunicación. Este nombre común —que la filosofía tradicional llamaba "universal"— debe ser considerado como arbitrario: es una mera convención del lenguaje. No está mal poner un nombre universal; lo malo estaría en la pretensión de que hubiera algo universal en las cosas mismas. Los nombres son meras convenciones. Y este modo de pensar no sólo se aplica al conocimiento, sino también a la moral, a la legislación, a la sociabilidad. Esto

[2] Es una actitud muy distinta la de Sto. Tomás de Aquino, contemporáneo de Bacon, quien afirma que el conocimiento de la fe ilumina al conocimiento natural: "importa mucho conocer a las Personas divinas para comprender bien la creación" (*S. Th.* 1, q.32).

es escepticismo, o al menos lleva al escepticismo, cuando se descarta lo que todavía no descartaba Ockham, la verdad de la revelación. Luego, como no hay nada firme, todo puede cambiar. Y a nosotros, que vivimos en un mundo escéptico y nihilista, no nos llaman tanto la atención los argumentos del franciscano Guillermo de Baskerville. Somos herederos de Ockham, el "nominalista". Lo que hoy parece bueno, mañana será llamado malo. Lo que ayer fue tenido por justo, hoy nos resulta una injusticia. Y, para no caer en el caos, tratamos de ponernos de acuerdo en las convenciones. Hoy se usa esto, mañana aquello, así es la moda... Pero ¿realmente todo es moda, todo es convencional? Hay cosas que lo son, y otras no. Hay cosas estables.

Pero para Guillermo de Baskerville todo es mudable, todo es posible. No sea que se le pongan límites a Dios. Y dentro de los posibles estaría el mundo rígidamente ordenado y definido que concibe Jorge de Burgos. Guillermo le había hecho notar que "Dios le consentía imaginarse" él, Jorge de Burgos, como "intérprete de la verdad" por "repetir palabras aprendidas desde hace tanto tiempo"... Sería una de las infinitas posibilidades de Dios, no la única. Ahora llegaría el momento de darse cuenta de ello. Dios habría permitido que existan hombres que repiten definiciones aprendidas y que crean que ellas encierran la verdad. Pero ahora convendría que tomemos conciencia de su carácter arbitrario y pasajero. Para ello, la novela describe un mundo de hombres repetidores y seguros de sí mismos, y nos hace sentir que en realidad no entienden ni sienten nada de lo que afirman. Están ridiculizados. ¿Qué hace continuamente el abad sino enhebrar citas y definiciones sin ton ni son? Por ejemplo:

> "Monasterio sine libris est sicut civitas sine opibus, castrum sine numeris, coquina sine supellectili, mensa sine cibis, horto sine herbis, pratum sine floribus, arbor sine follis... etc... Y nuestra orden, creciendo en torno al doble mandamiento de la oración y del trabajo, fue luz para todo el mundo conocido, reserva de saber, salvación de la doctrina antigua amenazada por incendios, saqueos y terremotos, fragua de nuevos escritos e incremento de los antiguos... etc., etc...." (*N. R.*, p. 44).

Ah, ¡con razón temía Jorge de Burgos!: el arte de la irrisión, tal como es aplicado por ejemplo en esta novela, ridiculiza y puede hacer caer una armazón como ésta, hecha de fórmulas vacuas que se repiten y se imponen. Pero, otra vez, alguien quizás podría inquirir: ¿en realidad fueron los monasterios así? ¿Fue así el monasterio de Cluny en el tiempo en que era abad Pedro el Venerable, quien brindó hospitalidad a un hombre tan discutido como Abelardo? Abelardo traía ideas nuevas que se debatieron, como era habitual en la Edad Media, en disputas públicas y en coloquios de profesores, estudiantes y obispos... ¿Fue así Pedro el Venerable de Cluny, quien supo comprender el drama de amor de Eloísa, y hacer justicia a su inteligencia y erudición, en cartas que hoy todavía se pueden leer y que quedan como testimonio de amplitud de entendimiento y de corazón, sin que por ello se diga en ellas que la verdad es relativa? ¿Fue así entre los más severos cistercienses que en el siglo XII renovaron la mística y la teología en un esfuerzo hacia la Verdad que era a la vez amor a la Verdad? Allí no hubo meros repetidores ni gente impositiva, como tampoco lo fueron en el siglo XIII Alberto Magno, ni Tomás de Aquino, ni Buenaventura... Justamente en las *Sumas* que escribieron se puede apreciar un método de trabajo con los estudiantes que es todo lo contrario de la repetición e imposición. Las *Sumas* tienen estructura de discusión: como diálogos en que se convoca a los autores anteriores a presentar cada uno su opinión; cada uno aporta algo al tema, y entre todos

se realiza la búsqueda de la verdad. Y las *Sumas* quedan abiertas a nuevos aportes... y este método se empleaba en la enseñanza, además de debates libres, en las Universidades... Esto se escamotea en la novela.

También el novicio Adso, voz narrativa, repite frases aprendidas de memoria y las da como palabra santa e inconmovible. De allí su asombro cuando lo oye a Guillermo de Baskerville. En uno de los muchos diálogos, éste le dice que no es que los profesores de París tengan respuestas verdaderas, sino que "están muy seguros de sus errores". ¿Y Usted?, inquiere desconcertado el novicio. "Yo... —contesta el franciscano—, en lugar de concebir un solo error, me imagino muchos, así no me vuelvo esclavo de ninguno". Lo cual refleja la postura de Ockham: así como Dios no se ata, yo "no me ato". ¿Entonces? Para hacer resaltar como arrogante la confianza realista en la verdad, el novelista hace que su voz narrativa repita ingenuamente una definición aprendida y la confronte con lo que hace el franciscano: "...en lugar de interesarse por la verdad, que es adecuación entre la cosa y el intelecto", "se divertía en imaginar cuantos más posibles fueran posibles" (*N. R.*, p. 309). Claro, como el Dios omnipotente no infunde verdad en las cosas, todas las teorías son pretensiones, todas son errores. Lo mejor sería reconocerlo, e intentar el camino del empirista (que enseñaba Bacon): hacer hipótesis probables, por si alguna resulta en sus aplicaciones a la realidad. Si alguna función le queda todavía a la razón humana —descartando el penetrar en la verdad profunda—, sería una función práctica. Y ésta es la que Guillermo dice haber ejercido en su tarea detectivesca. Cuando el novicio desconcertado le replica que al menos ha descubierto "una verdad", que es "la trama" que ha urdido Jorge, Guillermo niega que hubiera una trama por él encontrada: encontró, dice, "por equivocación". Y como Adso insiste en las verdades descubiertas, el franciscano a su vez insiste en que "no hubo ningún designio", ninguna cadena causal, sino meras casualidades. A los efectos prácticos, él utilizó los signos, las trazas, no según razonamiento, de causa a efecto, sino para hacer conjeturas, impulsado por su obstinación:

> "Me comporté como un obstinado, siguiendo una apariencia de orden, cuando debía saber bien que no hay un orden en el universo".

Adso replica:

> "Pero imaginando órdenes errados, sin embargo encontró algo..."

Y Guillermo:

> "Has dicho una cosa muy bella. Adso, te agradezco. El orden que nuestra mente imagina es como una red, o una escalera, que se construye para alcanzar algo. Pero después se debe tirar la escalera, porque se descubre que, si bien servía, carecía de sentido" (*N. R.*, p. 495).

El arte de la irrisión

¿Y el arte de la irrisión? Se diría que nos hemos alejado mucho de él. Con todo, lo que acaba de decir Guillermo es como una explicación que justifica el arte de la irrisión. El y Adso están contemplando cómo arde la biblioteca y todo el monasterio como consecuencia (¿o habría que decir por casualidad?) de la acción de Jorge de arrojar una vela que cayó sobre los libros. Guillermo reflexiona:

> "Jorge temía el segundo libro de Aristóteles porque quizás enseñaba de veras a deformar el rostro de cada verdad, a fin de que no nos

> volvamos esclavos de nuestros fantasmas. Quizás la misión del que ama a los hombres es *hacer reír de la verdad, hacer reír la verdad,* porque la única verdad es conseguir liberarnos de la pasión insana de la verdad" (*N. R.*, p. 494).

Esto justifica toda la novela. Una vez postulada la inexistencia de la verdad, sería orgullo de la mente humana pretender, no sólo tenerla, sino también buscarla. Eco, también conscientemente, quiere "hacer reír la verdad", y, como Guillermo, "divertirse" imaginando "posibles": fantaseando. Pero puesto que la fantasía, aún la más alocada, no construye en el vacío, sino sobre la base de la realidad —mezclándola, confundiéndola o deformándola—, entonces el novelista hará eso. Tomará la realidad, en este caso el pasado, los libros, los personajes de la Edad Media, y se reirá de ellos. Eco hace teoría y quiere algo antes de escribir su novela. Y lo que quiere es servirse de lo que es, o lo que fue, como si no tuviese una estructura propia, como si no tuviera una forma y un contenido propios, como si fuera puro material informe y manipuleable. He aquí lo que declara en las *Apostillas*: se trata de fabricar una obra de "ruptura" y de "contestación". Se entiende: de "ruptura" con el pasado, de "contestación" a lo que antes se consideró un orden estable. Ahora bien, esto es lo que hace toda "vanguardia". Observa Eco:

> "La vanguardia destruye el pasado, lo desfigura. Las *Señoritas de Aviñón* son el gesto típico de la vanguardia" (es el cuadro de Picasso en que se desfiguran los gestos, se agrandan exageradamente las partes del cuerpo humano, para, luego, cambiarlos de lugar)... "después —continúa Eco— la vanguardia va más lejos: destruida la figura, la anula, llega a lo abstracto, a lo informe, a la tela blanca, a la tela rota, a la tela quemada...; y en literatura, tras destruir el flujo del discurso, se llega al silencio, o a la página en blanco..." (*A.*, p. 38).

He aquí la obra de la "contestación". Pero, el artista o el escritor ya no tendría más qué hacer. Si no pinta o no escribe, ya no es más pintor o escritor. Evidentemente, la fantasía no puede funcionar en el vacío, necesita de la realidad al menos para armar las imágenes. Entonces ¿qué hará? Sigamos el razonamiento de Eco:

> "Llega el momento en que la vanguardia (o lo que se llama también 'moderno', arte moderno) no puede ir más allá... (¿entonces?, entonces viene lo 'post-moderno') la respuesta post-moderna consiste en reconcer que el pasado (o la realidad), puesto que no puede ser destruido (a menos que no tengamos de qué hablar), porque su destrucción lleva al silencio, debe ser revisado: con ironía, de una manera no inocente..." (id.).

¿Qué quiere decir "no inocente"? Que el que escribe no cree ingenuamente lo que le contaron —como creía Adso adolescente—, y ni siquiera como Adso viejo, quien, alertado por Guillermo, escribe escépticamente muchos años después, sino como escribe el que maneja a los dos interlocutores, haciendo nacer, de la constante confrontación de las dos posturas, la risa, la mofa: "Ironía, juego, enunciación al cuadrado", explica Eco.

Entonces, ridiculizando la realidad, se la conserva. Y esto tiene asimismo una doble ventaja práctica. Sirve para dos clases de lectores: para los que captan el juego y para los que no lo captan. Mientras que en el caso de las obras de vanguardia los que no las entienden protestan, aquí —prosigue Eco— "con el post-moderno también es posible no entender el juego y tomar las cosas en serio... Siempre hay alguien que toma el discurso

irónico como si fuese serio". Al conservar la realidad —o en este caso del *Nombre de la Rosa,* el pasado medieval y los textos medievales, bíblicos y litúrgicos, además de la arquitectura—, algunos percibirán el juego irónico que se aplica sobre ella, y otros tomarán todo como si fuera un retrato verídico del Medioevo. Unos y otros hallarán placer en la novela, lo que era también intención del A.

Como se advierte, el escritor maneja, no sólo la materia de la realidad con la que arma la ficción, sino también al lector. El lector es también una realidad de la que se usa y se abusa. Oigamos lo que dice Eco a propósito de esto. Un novelista —postula— tiene ante sí dos opciones antes de escribir una novela: o hacer "un estudio de mercado" para ver qué está esperando el público, a qué tipo de lector va a dirigirse; o, en cambio, hacer lo que él quiere y entonces "construir, a través del texto, su propio modelo de lector". Observemos, de paso, que en los dos casos se trata de "uso": en el primero, al modo "comercial", se usan los deseos del lector, y el material se dispone para atraerlo; en el segundo caso se utiliza un material para "atrapar" al lector y hacerlo "su presa". Es lo que dice Eco en las *Apostillas*:

> "¿Qué lector modelo *quería yo* mientras escribía? Un cómplice, por cierto, que siguiese mi juego. *Yo quería* volverme completamente medieval y vivir en el Medioevo como si fuese mi tiempo, y viceversa...

(observemos desde ya el "Yo quiero" de la voluntad que se desentiende de lo que es, y el pasaje de pasado a presente que los confunde)

> ...Pero al mismo tiempo *quería,* con todas mis fuerzas, que se diseñase una figura de lector que, superada la iniciación, se volviese *mi presa,* o en verdad *presa* del texto, y pensase que no quería otra cosa sino lo que el texto le ofrecía... Tú crees querer seso y tramas criminales en las cuales al fin se descubre al culpable, y mucha acción, pero al mismo tiempo te avergonzarías de aceptar una venerable pacotilla hecha por mano de los muertos y de los fabricantes del convento. Y bien, yo te daré latín, y pocas mujeres, y teología a montones y litros de sangre como en el gran Guiñol, de modo que tú digas '¡Pero es falso, no lo quiero!' Pero en este punto *deberás ser mío* y probar la bebida de la infinita omnipotencia de Dios que hace vano el orden del mundo. Y luego, si eres bueno, darte cuenta de la manera en que *te atrapé* en la *trampa,* porque, al fin, te lo decía a cada paso, bien te lo advertía que te estaba trayendo a la condenación, pero lo lindo del pacto con el diablo es que se firma sabiendo bien con quién se trata. Si no, ¿por qué ser premiado con el infierno?" (*A.*, p. 30-1).

Todo está dicho aquí, y del modo en que conviene decirlo según la intención irónica de este tipo de narrativa. Por de pronto, el imperativo absoluto, la pretensión de omnipotencia que ya no la detenta Dios sino el autor: lo que dice de ese Dios vale para él. Se ve claramente aquí que no tiene interés ni amor por la realidad o por las personas. No hay mirada ni inteligencia ni corazón. Su intención no es decir lo que él ve, e invitar al otro a ver junto con él. Una voluntad arbitraria lo arrolla todo, desvalorizando todo, sin mirar, sin inteligir, sin amar. El narrador no mira dentro de sí mismo, como quien tiene algo que manifestar y transmitir; no mira afuera de sí mismo, como quien descubre algo que vale la pena hacer notar y compartir a los demás; no mira a los demás, como quien invita a otro a participar de una experiencia o un descubrimiento, como quien, respetando lo

que vio y respetando al otro, le da lugar para reflexionar a su vez, para reaccionar, o simplemente para asentir y gozar en común acuerdo. No hay amistad ni amor ("Amigos son los que miran juntos en la misma dirección", decía Saint-Exupéry). No hay posibilidad de diálogo ni de reunión. Para que lo hubiera, debería dejarse de lado la voluntad de imponerse, y, en cambio, ponerse al servicio del objeto que se va a tratar. Para llegar a un acuerdo, previamente hay que dejar libertad al otro y hay que dejar libertad al objeto para que hable por sí mismo: hay que mirarlo sin previa intención. La actitud que corresponde es de respeto y de servicio; lo otro es violencia. Pero claro, para que haya respeto y servicio, ha de haber convencimiento de que algo merece ser respetado y servido. Y este algo es: "lo que las cosas son", lo que yo soy, lo que el otro es. En otras palabras: la realidad, la verdad.

La buena literatura no atrapa al lector ni le miente. La literatura, decía Albert Camus, tiene por misión "reunir", reunir "libremente". Y aclaraba que lo que reúne a los hombres es la realidad que todos comparten, la verdad: "Sólo la verdad... es decir, el esfuerzo ininterrumpido hacia ella, y la decisión de decirla cuando se la descubre, en todos los niveles, y de vivirla en el sentido y la dirección de la marcha. Pero en una época de mala fe —prosigue Camus—, el que no quiere renunciar a separar lo verdadero de lo falso está condenado a una especie de exilio. Pero al menos sabe que ese exilio supone una reunión, presente o futura, la única valedera, que está a cargo de nosotros —escritores— servir" [3].

En esta actitud no hay rastro de voluntad caprichosa: el escritor sólo está al servicio de la verdad y al servicio de los demás. No dice "Yo quiero", sino: "yo debo", o "yo sé", o, al menos, "a mí me parece". Se diría que el que se impone caprichosamente es el que quiere escribir, sin más. Se postula escritor, y luego busca un tema. Halla una técnica, y luego busca un material para aplicarla. O postula que hay que acabar con el pasado y que hay que ser original, y busca la novedad. Pero quien escribe sirviendo a lo que es, a la realidad del hombre y de las cosas, y logra penetrar en ellas, aunque sea un poco, ése nunca envejece: esa materia no cambia mucho; está siempre ahí, en cada hombre, en cada grupo de hombres, también en el cielo, en el mar, en la tierra. Este es el secreto de la vigencia permanente de los grandes libros: abren una ventana a la verdad que es de todos. Uno observa un aspecto, otro el otro aspecto, y cada uno hace su aporte, que se agrega al de los demás, y al de los que los leen. Así, todos dialogan. Así, todos se reúnen. "Logos", lectura, diálogo: son inseparables. Y éste es el valor de los libros.

Así también, podrían ponerse a dialogar los libros en un nuevo libro. Así lo hicieron Santo Tomás en la *Suma* y Dante en la *Divina Comedia.* Tejidas con aportes de cantidad de textos anteriores, podemos considerar a estas obras como "inter-textuales": leal, seria y constructivamente inter-textuales, pues convocan y no deforman. Es un tratamiento muy distinto de los textos que el que ilustra la novela de Eco.

El tratamiento paródico

Eco dice haberse divertido mucho escribiendo su "melodrama bufo". Y que los lectores se divertirán también (*A.*, p. 33). Sobre todo, pueden divertirse mucho los eruditos, reconociendo las citas de tantos textos. La novela puede ser así un lujo para eruditos. Pero es un lujo mentiroso. Porque el erudito que quisiera controlar las citas recolocándolas dentro del

[3] A. Camus, carta de febrero/1956, citada por Lottman, *Camus,* Seuil, Paris, 1978, p. 588.

contexto del que fueron tomadas, advertiría que "desdicen", que ya no dicen lo que decían. Dicen parcialmente, dicen inversamente, se contradicen. Es un juego. Un juego combinatorio subversivo por el cual las palabras y párrafos de los libros ya no son lo que son —expresiones de una verdad, de una realidad—, sino puro material desrealizado con el que realizar otra cosa. Es un tratamiento paródico. Podrían darse muchos ejemplos. Uno de ellos, marcado por el propio Eco, es el manipuleo de textos sacros y espirituales para describir una vulgar escena de lujuria. Declara el narrador:

> "La escena de la unión en la cocina está toda construida con citas de textos religiosos, a partir del *Cantar de los Cantares* (texto bíblico) hasta San Bernardo, Juan de Fécamp y Santa Hildegarda de Bingen (textos místicos)... Seguí con los dedos el ritmo del abrazo... y lo que hacía justa la cita en cada punto era el ritmo con que la insertaba..., ritmo del cuerpo, no de emociones. La emoción, ahora ya filtrada, estaba antes en la *decisión* de asimilar éxtasis místico y éxtasis erótico, en el momento en que había leído y escogido los textos para *usar*. Después, ninguna emoción: era Adso el que hacía el amor, no yo; yo sólo debía traducir su emoción en un juego de ojos y dedos, como si hubiera decidido narrar una historia de amor tocando el tambor" (*A.*, p. 27-8).

Obsérvese una vez más la postura narrativa: decidir, usar —una voluntad arbitraria que excluye los significados de los textos—, y un uso frío, sin afecto, y desvalorizante. Además: la ilustración, en la tergiversación realizada, de la teoría del "discurso irónico" supuestamente atribuido a Aristóteles —en forma abusiva también, ya que, si hablaba de comedia, más que de ironía, hubiese hablado de "buen humor"—. Pero, sea: según lo dicho por Guillermo, la función del discurso irónico habría sido "redimir lo alto a través de lo bajo" (*N.R.*, p. 476). Jorge apuntaba que esto era una "diabólica subversión", y, diabólica o no, es una subversión ya que, mientras en los textos originales el eros natural está al servicio del Amor sobrenatural proporcionándole imágenes con las que se dice lo indecible, aquí sucede al contrario: el narrador se sirve de los textos místicos y sagrados para describir un ritmo de pasión natural que le quita el halo —¡pretendido halo!— a la acción de la gracia que dichos textos incluían. Y todo es lo mismo: éxtasis místico y éxtasis sensual. Y esta inversión que nivela por lo bajo se repite una y otra vez en la obra. ¿Quién nos daría distinguir, por ejemplo, entre el atractivo de la "meretriz de Babilonia" y el de la "Mujer vestida de sol", la Virgen María?

Estas confusiones y estos deslizamientos llenan toda la novela pues constituyen su técnica. Es discurso irónico, discurso paródico. Justamente, los teorizadores de la escuela formalista rusa, en los que sin duda aprende Eco, enseñan que la novela, en cuanto género "moderno", teje una imagen del discurso ajeno, y que la parodia es su forma privilegiada de "rechazo" de aquellos géneros anteriores que pretenden darse por institucionalizados. "Cualquier género, cualquier discurso directo —apunta por ejemplo Bakhtin— puede y debe convertirse en objeto de representación, burla paródica, travestizante"[4]. ¿Por qué? Porque en la dialéctica de "amo y esclavo" que maneja esta ideología literaria, la literatura no es sino un instrumento de "poder", y nada nuevo puede imponerse sin "contestar" y sin "subvertir" el poder anterior. Se trata entonces de una "lucha", y el

[4] Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, 1978 y *La poétique de Dostoievski*, Seuil, 1970.

"enemigo" contra cuyo poder se erige el discurso paródico es lo que ellos llaman "código lingüístico oficial", "ley oficial", "género oficial", "palabra dominante" y "discurso de autoridad". Concretamente, el "enemigo" es "el cristianismo y su representación", en la "lengua latina", la "palabra bíblica" y los "textos sacros". Este "discurso-anti" es un medio de contestación social y política, como señala a su vez Julia Kristeva [5], y practicando la "contradicción permanente" en lo literario, contradice simultáneamente la "ley oficial" de la sociedad para hacerla caer. Bien ven ellos que el fundamento de la sociedad es la tradición greco-latina-cristiana, y con toda conciencia recomiendan hacer parodia de la Antigüedad y de la Edad Media.

A esto consagra Eco todo su arte. La parodia, en su novela, ataca a todos los aspectos "fundantes" de la civilización: la verdad, la moral, la belleza. En toda ocasión oímos declamar que la belleza de las cosas creadas, de la naturaleza, es reflejo de la belleza de Dios, es resplandor de la verdad; que los números con que están construidos los edificios de la abadía, y en especial de la biblioteca, son imagen de las cualidades divinas y del orden del cosmos, por ejemplo:

> "No hay quien no vea la admirable concordia de los números santos, cada uno revelador de un sutilísimo sentido espiritual: 8 el número de la perfección, 4 el número de los Evangelios, 5 el número de las zonas del mundo, 7 el número de los dones del Espíritu Santo, 3 el número de la Trinidad..., etc., etc." (*N. R.*, p. 29).

Largas tiradas declamatorias del arrogante abad, definiciones aprendidas de memoria por el ingenuo novicio Adso, dan el tono de la burla y preparan el efecto de caída desde lo sublime a lo grotesco, de la ciega creencia a la escéptica negación. Así, cuando por primera vez penetra el novicio en la sala del escritorio. Es una sala amplísima, totalmente iluminada por las altas ventanas ("40, número verdaderamente perfecto debido a la decuplicación del cuadrágono, como si los 10 mandamientos se magnificaran por las 4 virtudes cardinales..."). Y Adso cuenta: "No pude contener un grito de admiración... el espacio empapado en la bellísima luz, con una luz continua y difusa...; en la luz física... refulgía el mismo principio espiritual que la luz encarna, la CLARITAS, fuente de toda belleza y sabiduría...". Esto es un "pastiche" de un texto del abad Suger, creador del ábside de la iglesia abacial de Saint-Denys en el siglo XII, y no de un escritorio... Y Adso sigue: "proporción... consonancia... paz... y es lo mismo aquietarse en la paz, en el bien y en lo bello", terminando: "¡qué agradable será trabajar en este lugar...!". Es difícil que el lector advierta el desplazamiento: del lugar sagrado al escritorio (así como en el ejemplo anterior del *Cantar de los Cantares* se desplazaba la acción de la parodia: poco después nos vamos a enterar de que los monjes que allí trabajan no están en paz, sino llenos de celos, envidias y ocultas concupiscencias. Además, al acercarse Adso a uno de los miniadores que ilustran los manuscritos y ver lo que hace, otra vez, en paralelo que introduce el equívoco, reitera: "No pudimos contener un grito de admiración...". ¿Y qué es lo que ahora admiran Guillermo y Adso? No ya la "claritas" divina... oigamos la descripción:

> "Se trataba de un Salterio en cuyas márgenes se delineaba un *mundo invertido*... como si en la frontera de un discurso que por definición es el *discurso de la verdad* se desarrollase, profundamente

[5] Julia Kristeva, *Une poétique ruinée*, prólogo a *La p. de Dostoievski* de Bakhtin, Seuil, 1970.

ligado a él por admirables alusiones en enigma, un *discurso mentiroso* sobre un mundo puesto cabeza abajo, en el que los perros huyen ante las liebres, los ciervos cazan a los leones... etc., etc.".

Y luego del Salterio, libro sacro, un Libro de Horas —las horas que rezan los monjes:

> "un exquisito libro de horas... cuyas márgenes internas estaban invadidas por minúsculas figuras que se generaban, casi por natural expansión, a partir de las volutas terminales de las letras: sirenas, quimeras... que salían como lombrices del cuerpo mismo de los versículos..."

(Nótese la continuidad y la confusión entre lo sublime y su inversión grotesca)

> "...En un lugar, casi continuando el Sanctus, Sanctus, Sanctus, repetido en tres líneas diversas, vi tres figuras bestiales, de las cuales dos se doblaban, una hacia abajo y la otra hacia arriba, para unirse en un beso que no hubiera dudado en definir como inverecundo, si no hubiera estado persuadido de que, aunque no visible, un profundo sentido espiritual debía ciertamente justificar esta representación en ese lugar..."

(aquí, el arte del narrador utiliza la ingenuidad del novicio para hacer resaltar el pasaje nivelador de lo sacro a lo diabólico. Este continúa:)

> "Yo seguía aquellas páginas combatido entre la admiración y la risa, porque las figuras movían necesariamente a hilaridad aunque comentaban páginas santas" (*N. R.*, p. 85-6).

Esto es parodia: presentar, casi simétricamente, la misma admiración para lo sagrado y para lo grotesco que lo niega; la continuidad —como "natural" y "necesaria"— entre el texto verdadero y santo, y la ilustración fantástica y bufa que invierte el sentido del texto. Es el arte del simio. Ciertamente son "monerías", admite Guillermo. Quizás habría que explicar que el diablo es el simio de Dios, distinguiendo entre ambos. Pero la explicación que el fraile da —luego de que todos se han reído con ganas— no distingue sino justifica la confusión. Y la justificación, según él, vendría nada menos que de un teólogo y místico:

> "El Areopagita enseña que Dios sólo puede ser nombrado a través de las cosas más deformes".

Esta explicación es, no sólo abusiva sino inadmisible. Al contrario, el "Areopagita" (o mejor, el "Pseudo-Dionisio Areopagita", autor de fines del siglo V) tiene un tratado *Sobre los Nombres Divinos*, pero estos nombres son "Luz", "Paz", "Fecundidad", etc...., es decir: nombres de cosas o virtudes de este mundo que dan un reflejo directo de Dios. Y, cuando en otras obras el mismo Pseudo-Dionisio habla de las imágenes de culto y sobre lo que en Teología se afirma acerca de Dios, hace notar que dichas representaciones —en la plástica o en el discurso teológico— han de reunir dos condiciones: que afirmen y nieguen. Esto es: que las imágenes y las afirmaciones son en sí válidas, puesto que Dios ha puesto su impronta en lo creado, y las cosas ciertamente lo reflejan por participación; pero, al mismo tiempo, las imágenes y afirmaciones han de ser compensadas con una negación: no creamos que Dios sólo es así; Dios es infinitamente más que su imagen. Si no, caeríamos en idolatría. No confundamos, pues, la imagen con la realidad.

Pero esto no está dicho. Al citar, se cita mal, incompletamente y se pierde el sentido de la cita. Pero ¿qué le importa esto a Guillermo, para quien no hay "sentido" en las cosas ni en el mundo? ¿Qué le importa a Eco? Al contrario, él se divierte muchísimo deformando un texto para justificar su propio arte de la parodia. Y le viene muy bien reforzar así la idea-fuerza del libro, que él quiere imponer: la de los "infinitos posibles" del Dios pura omnipotencia de Guillermo de Ockham. No hay semejanzas de Dios en las cosas, nada puede ser afirmado y todo debe ser negado, ya que un Dios "pura omnipotencia" es pura arbitrariedad, puro capricho sin sentido. En tal Dios no hay Padre, ni Hijo en el que se reflcje v vea lo que va a crear. No hay Logos.

No hay Logos, "sólo hay palabras desnudas"

Y ésta es la conclusión a la que trata de arrastrarnos el libro: todo su armado, la estructura tan estricta de las Horas canónicas en que divide el libro, parodiando a los monjes; la arquitectura armónica y aritmética de la abadía que pretende reflejar el orden del cosmos, todo ha de derrumbarse. Como se derrumba en la ficción con el incendio final. Nos hemos reído con el orden y la verdad; nos hemos reído del orden y de la verdad. No hay Logos. Sólo hay interpretaciones. No hay trama, no hay "diseño", lo repite mil veces el franciscano, y al final también Adso.

Y el proceso de Adso es el que quieren imponernos a nosotros. Adso, como novicio, repite como un loro que hay verdad y orden y armonía. Como viejo, mientras escribe, va insinuando insidiosamente sus observaciones de duda. El había empezado su narración proclamando solemnemente: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios...". Y notemos: aquí se interrumpe, sin decir que "por El todas las cosas fueron hechas"... ni que "en El estaba la vida y la vida es la luz de los hombres"... Pudiera ser que hubiera un Logos, mas en todo caso no sabemos qué relación pueda tener con el mundo. Aun así agrega que el monje debe "repetir cada día con salmodiante humildad el único inmodificable hecho del que pueda afirmarse la incuestionable verdad". Admiremos el arte de Eco. Así empieza este viejo monje, ya cercano a la tumba, que se pone a escribir sus memorias; pero: "no me pidas un diseño". Ahora, en el umbral de la muerte, "sólo espero perderme en el abismo sin fondo de la divinidad silenciosa y desierta..." Es una cita de Meister Eckhardt, contemporáneo de Ockham y su contraparte. Pues si Dios es pura omnipotencia, puede que sea un desierto: no habla ni ama... De todos modos, el gran místico Eckhardt se atreve a desearlo: hay en él un ímpetu de deseo que es al mismo tiempo ansia de conocimiento. Pero esto tampoco está dicho. Eco cita lo que le conviene. Lo que declara el místico en contacto con lo inefable, le sirve para negar en absoluto, para confesar Adso, y con él Eco, el más total nihilismo: "Caeré en la tiniebla divina, en un silencio mudo... y en aquel abismo mi espíritu mismo se perderá, y no conocerá ni igual ni desigual, ni nada... se olvidarán allí todas las diferencias... en el desierto silencioso... Caeré en la divinidad silenciosa y deshabitada donde no hay ni obra ni imagen" (*N. R.*, p. 503).

Admiremos el artificio de Eco. Su parodia lo ha igualado todo. Todo es lo mismo y todo es nada. La palabra ha desaparecido: la palabra que dice y que comunica. Hay otra palabra, o más bien pseudo-palabra, que se usa como moneda de intercambio y forma de poder. Lo escrito podría cambiarse, como los nombres de las cosas, entendidos como meras etiquetas aplicadas arbitrariamente. La última frase deja sentado esto, justificando

el juego: "Nomina nuda tenemus" —"Tenemos palabras desnudas". Entonces el escritor, como el Dios "sólo omnipotente", puede hacer con ellas lo que quiere. Entonces vemos también el por qué del título. El nombre de la Rosa. Sólo hay un nombre, no hay ninguna Rosa. Y, me pregunto, ¿no será esto parodia de Dante, que describe el Paraíso como una gran Rosa? Pero Dante, contemporáneo de Ockham, no aparece en la novela... Dante, cuya salvación consistió en hacer un largo itinerario en que miró y contempló toda la realidad, toda la verdad, y comprendió que hay un orden; el orden del "Amor que mueve el Sol y las estrellas".

INÉS DE CASSAGNE



LIBROS RECIBIDOS

FRANCISCO JAVIER VOCOS, *Ascenso espiritual por los Misterios del Rosario*, Ed. Arx, Buenos Aires, 1980, 103 págs.
— *El mar en la copa*, Ed. Arx, Buenos Aires, 1977, 68 págs.
— *A través de la esperanza*, Ed. Taladriz, Buenos Aires, 1985, 90 págs.
— *Más allá mar adentro*, Ed. Arx, Buenos Aires, 1979, 66 págs.
— *Escondida claridad*, Ed. Arx, Buenos Aires, 1982, 92 págs.

HECTOR PETROCELLI, *Divorcio. Sus falacias, sus consecuencias*, Ed. de la Conferencia Episcopal Argentina, Secretariado Permanente para la Familia, Buenos Aires, 1984, 112 págs.

FERMIN R. MERCHANTE, *El derecho a la vida*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1986, 96 págs.

EDUARDO TAUSSIG, *Ley 1420 y libertad de conciencia*, Ed. Fades, Buenos Aires, 1984, 120 págs.

Mons. JUAN STRAUBINGER, *La Santa Biblia*, Antiguo y Nuevo Testamento, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1986, 1288 y 402 págs.

RUBEN CALDERON BOUCHET, *Nacionalismo y Revolución*, Ed. Librería Huemul, Buenos Aires, 1985, 353 págs.

DAVID ALEXANDRE SCOTT, *La pornografía. Sus efectos sobre la familia, la comunidad y la cultura*, Ediciones CO.NA.DE.FA., Buenos Aires, 1986, 44 págs.

BERNARDINO MONTEJANO, *Familia y Nación Histórica*, Ed. del Cruzamante, Buenos Aires, 1986, 150 págs.

VICENTE GONZALO MASSOT, *Una tesis sobre Maquiavelo*, Ed. Struhard & Cía., Buenos Aires, 1986, 78 págs.

REMIGIO PARAMIO, *Los que caminan por la vida*, Ed. del A., Buenos Aires, 1980, 124 págs.
— *Santa María, ven*, Ed. del A., Buenos Aires, 1984, 90 págs.

Autores varios, *La familia en el mundo de hoy*, Escuela de Psicoterapia Simbólica, Buenos Aires, 1986, 16 págs.

REVISTAS RECIBIDAS

ETHOS, Revista de Filosofía Práctica, Nº 12-13, Buenos Aires, 1984-1985. ISSN 0325-5387.

STROMATA, Nº 1/2. Enero-Junio de 1986, Editada por las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador.

ROMA AETERNA, Nº 95 y 96, Buenos Aires, 1986.

PAIDEIA CRISTIANA, Nº 3, Ed. Profesorado Salesiano San Juan Bosco, Rosario, Rep. Argentina, 1986.

MOENIA, Nº XXIV, Junio 1986, Ed. Centro de Estudios Tomistas, Buenos Aires, 1986.

L'HOMME NOUVEAU, Nº 905 a 911, París, Francia. ISSN 0018-4322.

MONS. JUAN STRAUBINGER, *La Santa Biblia.* Antiguo y Nuevo Testamento, Edición Club de Lectores, Buenos Aires, 1986, 2 tomos, 1690 págs.

El autor nació en Esenhausen, Alemania, el 26 de diciembre de 1883 y en 1938, se radicó en la ciudad de Jujuy, dedicándose particularmente al apostolado bíblico y fundó en 1939 la *Revista Bíblica.* En 1940 fue nombrado profesor del Seminario Mayor de La Plata y allí se radica hasta fines de 1951, enseñando Sagradas Escrituras, Patrología y Griego Bíblico. Nos legó veintitrés libros y falleció el 23 de marzo de 1956 en Stuttgart, Alemania.

Debemos felicitar al Club de Lectores por la feliz iniciativa de reeditar la monumental obra de Straubinger, teniendo en cuenta que el A. tradujo solo toda la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, con todas las limitaciones, las enormes dificultades y los pocos recursos científicos que disponía Sudamérica en la época de emprenderse esta obra.

La traducción de Straubinger es la primera versión católica americana completa de la Biblia hecha sobre los textos primitivos. Las notas del A. contribuyen magníficamente a realzar el valor de la obra pues sigue el método patrístico y se dirigen al pueblo cristiano buscando ante todo en la Escritura las verdades doctrinales y las enseñanzas prácticas para llevar una vida de más en más cristiana. Cumple así el propósito de quien tiene por "buena únicamente aquella exégesis que avive la caridad y el sentido religioso, que enfervorice la piedad, embebida en el afecto piadoso del autor que trasfunde a los lectores".

Rafael L. Breide Obeid

CARLOS DIAZ, *Contra Prometeo* (Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad), Ediciones Encuentro, Madrid, 1980, 194 págs.

I

Que con muchos de los acontecimientos del último siglo se ha desquiciado la inteligencia del hombre moderno, no es hoy por hoy una novedad.

Los cambios aceleradísimos que se ha impreso a la historia humana, el progreso tecnológico constante, acaban por dejar a algunos *pensadores* llenos de perplejidad, tratando a cada rato de rearmar sus líneas desordenadas.

Para colmo de males, hace tiempo que el nominalismo minó el camino de la filosofía. Y ya pocas certezas les son posibles. De entre los seguidores de la moda intelectual de cada año, algunos han optado por el *suicidio* de la inteligencia, otros han tratado de brillar fugazmente y luego desaparecido.

Entre los primeros, están los seguidores de muchas de las escuelas que surgieron después de la Segunda Guerra. Hombres que renunciaron a toda esperanza y que desistieron en la tarea de iluminar el camino entre las ruinas.

Por otra vía, pero con un resultado parejo, los hedonistas prefirieron dejar la formulación de preguntas a los contestatarios, mientras ellos se dedicaban a "canonizar" el consumismo y a recorrer el mundo con los dividendos.

Los que creyeron ver en la rebelión un camino, apuntaron a desmantelar toda lógica, toda metafísica y toda teología "institucional". Pronto, sin embargo, se institucionalizó la

rebelión y las centrales mundiales de la revolución ofrecieron al mundo una rígida "nomenklatura", mucho más implacable que el sistema.

Capitalismo y marxismo fueron coordenadas paralelas, aparentemente cruzándose aquí o allá. Contra ellos, el anarquismo en todas sus versiones —la combativa, la ingenua, la 'humanista'—.

Y es en esta última línea que hay que ubicar a Carlos Díaz. Si hemos de hacerle caso, el suyo ha sido un anarquismo cristiano del que en este libro hace una especie de revisión crítica. La conclusión, una vuelta *"sin traumas"* a la ética de la gratuidad que el A. identifica con la caridad cristiana.

II

Si hubiera que sintetizar la posición del autor, habría que decir que su análisis sociológico-teológico-ético-escriturístico-pseudofilosófico de la modernidad y el porvenir, no es otra cosa sino un lenguaje. Un lenguaje atiborrado de efectos naturalistas y de apariencia intelectual (*"...La autonomía egoica desyoiza; la autonomía heteronomiza..."* p. 50). Con formulaciones de este tipo el A. se asegura un cierto grado de dificultad; vacua, pero difícil presentación de una verdad transparente: el fracaso del acercamiento teológico a la modernidad. Un esfuerzo notable por explicar lo inexplicable. Un gasto de energía insana para resucitar una experiencia desahuciada antes de nacer: el personalismo comunitario, al estilo de E. Mounier. Aquella, la primera experiencia de la Francia de postguerra por *conversar* con el marxismo desde un cristianismo abierto y dialogante *a outrance*, tuvo el mentís del agotamiento progresista. La misma propuesta progresista dejó a sus seguidores la clara impresión de que el lobo puede hablar todo lo que sea necesario con la cándida ovejita... antes de devorarla y vestirse con su piel.

Y ante los hechos inocultables, nuestro A. pretende hacer un 'discurso' nuevo para explicar las distancias entre el 'discurso' del neoliberalismo y el de las izquierdas. Prometeo, es entonces el resumen, el símbolo, el *"mitologema"* (sic) que hay que aplicarle a la 'ética libertaria' de la modernidad. Prometeo es el neocapitalismo, que *"lleva a un proceso de deshumanización, que se convierte en atentado contra la creación"* (p. 37). Es el proceso contra la divinidad operante, es el rapto del fuego para esclavizar al hombre. Un fuego con el que se ha de alimentar una fragua industrial en la que se forjará la matriz standard del hombre del consumo. Es un poder que *"a todos hará eunucos"* y que tendrá su acabamiento en la *"dictadura que es liberalismo extremo":* liberalismo cuyo *"colofón es el fascismo... y el fascismo es lo peor, ciertamente"* (pp. 35-38).

Este del capitalismo, es el Prometeo insolidario. Porque hay otro Prometeo, según el A., también falsamente liberador y fraternal. Es el que asienta la fraternidad divinizando a la humanidad (Feuerbach), o decretando la muerte de Dios (Nietzsche). En grandes líneas, la ética liberadora de estos sucedáneos de Prometeo está falta de trascendencia, falta de la actitud religante que las haría cercanas a la ética de la gratuidad, patrimonio del cristianismo, por lo menos tal como lo entiende el autor.

III

Hasta aquí, y en apretadísima síntesis, el análisis que el A. hace de la modernidad. Si hemos dicho más arriba que se trata fundamentalmente de un lenguaje, lo hemos hecho pensando que es ese el método del A. Y sobre todo porque abusando de ese lenguaje ha confundido una revisión teológica o al menos ética del mundo moderno, con una visión sociológica. Su cometido más bien parece la posibilidad de instaurar un modo de cooperacón entre los hombres que no

produzca los fracasos del capitalismo o del fascismo —dos que para él son uno, desde su anarquismo *"sin traumas"* superado—. Y habiendo recorrido las posibilidades del "obrerismo intelectual", del tercermundismo, del anti-integrismo, ve que son insuficientes o están agotadas.

Por eso busca de nuevo en sus orígenes. *"'Recuperar' no es aburrir con lo abstracto, sino reinventar, reencontrar los medios... mientras se piense que todavía hay algo por 'inventar' se avanzará, mientras que si se piensa sólo en 'recuperar' se darán vueltas al círculo..., con peligro de estancamiento"* (p. 80).

Y esto mismo nos parece que ha hecho. No es tanto al retrato de las éticas prometeicas a lo que debe atenderse aquí —pese al título del libro— sino a la salida que se propone a la crisis. Pues por un lado la crítica a la modernidad está hecha desde la modernidad. Y aun desde la moda. De tal manera que, como está de moda —o lo estaba en 1980— una cierta inclinación al *mea culpa*, el A. cumple con lo estatuido. Acto seguido lanzará su propuesta que es lo mismo pero dicho de otra manera. ¿Cómo entender sino, por ejemplo, textos de este tenor?: *"Se trata, en definitiva, de recuperar una antropología personalista y comunitaria donde sea posible el precepto del amor al prójimo como a sí mismo"* (p. 65).

Sin embargo, poco más arriba y en un párrafo oscuro sostiene: *"...no podemos afirmar sin faltar a la veracidad más elemental que la historia de la humanidad pese a ser la historia de la lucha de clases, es también la historia de la solidaridad y del amor..."* (p. 64). El subrayado es nuestro, pero la idea es suya. Y quizás de la mano de otros autores ha construido el ámbito donde la caridad sea el motor del cambio. *"Por su elemento metaético, la Caridad, al hacerse empeño mortal en la transformación de la realidad, introduce en el ethos cristiano una peculiaridad específica"* (p. 72). Pero esa *"metanoesis"* *"siempre se expresa en un cambio de acción, es una ortopraxis"* (p. 73). Y más abajo se lee que *"la universalidad del amor cristiano tórnase abstracción y por ende escarnio, si no se hace historia concreta, proceso (...) Pero no se puede amar a todos de la misma manera. A los oprimidos se les ama liberándoles de sus miserias, a los opresores liberándoles de su poder injusto, casi siempre contra su voluntad y sin su consentimiento"* (p. 73).

Así se comprende algo más la insistencia del autor en el tema de la caridad, su consecuencia ética de la gratuidad y el agotamiento de todo modelo prometeico. Es decir, la revolución en su sentido más radical propone un 'non serviam' peligroso. La mística revolucionaria, socializante, da energía. Pero como la energía nuclear, puede terminar por aniquilarnos a todos. Se ha llegado a un estadio en el que se produce el *"cierre categorial postilustrado, y éste es el 'locus' de la deflación histórica en que hoy se vive, tras la inflación ideológica pasada"* (p. 53). La revolución fue un intento de abolir a Dios, por la autoridad, y al hombre por el servilismo que representa en su versión de homo faber capitalista.

El intento fracasó. Fracasó el capitalismo, el neocapitalismo, la misma revolución según el modelo decimonónico. Fracasó el diálogo con el marxismo y *no se debe* dialogar con ninguna de las manifestaciones fascistas. El 'pasotismo', el 'manfutismo' y otras maneras del desencanto ante tanto fracaso podrían encontrar en una vuelta a ciertos 'valores' su camino a la inserción en la historia.

La batalla contra lo institucional (Iglesia, familia, estado) ha terminado con un amargo empate. Más temible que el próximo gran estallido atómico, es el estallido de la esperanza del hombre. El límite de esa esperanza sigue siendo intrahistórico. Pero parece que lo único que queda por probar es aplicar la receta de la caridad, del amor a Dios y de Dios, como motivadora del cambio. Será una especie de irracionalismo racio-

nal. Una especie de *"guerra santa"* por retomar el sentido de la historia que los marxistas abandonaron, los cristianos no suscriben y del que los neoliberales se burlan.

IV

Si lo que el A. parece proponer tuviera algún suceso, la confusión será mayor aún. Bastaba hace unos años infiltrarse en las filas de la Iglesia y confundir el mensaje de Cristo con la liberación de las estructuras opresoras en el orden social. *"El pecado es la pobreza"*, *"Babilonia es Nueva York"*, se oía por entonces.

Ahora, la infiltración es en las filas mismas de Dios Padre. Ya asistimos a una extraña dialéctica, en los últimos años, entre el Dios del A. T. y el del N. T.; entre el 'tiempo' del Hijo y el del Espíritu Santo.

En esta ocasión Carlos Díaz —guiado por Mounier, H. Küng, Schillebeeck (p. 51: *"toda antropología es una cristología deficiente, y toda cristología no es más que una antropología que se trasciende a sí misma en plenitud"*)— propone un nuevo motivo de esperanza: se puede incorporar la formulación de la Tradición acerca de Dios, de la Iglesia, del hombre. El beneficiario *debe ser* el hombre, en cualquier caso. Como que ahora *se debe* repasar las enseñanzas de siempre, que han probado en el pasado ser eficaces y todavía podrían serlo en la tarea de inventar un modo nuevo de sociedad.

V

Como ocurre a menudo, la izquierda tiene en general cierta torcida perspicacia para describir las crisis. Y el autor no es una excepción. En este caso, aunque hay hallazgos, el fárrago de un lenguaje pedante, ampuloso y a veces indigerible desluce siquiera esa posibilidad.

Permítasenos, para terminar, transcribir un párrafo en el que junto con los términos debe atenderse al larvado escepticismo sobre su propio análisis.

"El autonomismo ha llevado al ateísmo y el ateísmo ha llevado a la entropología, esto es, a la muerte del hombre, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido (...) Ojalá que nos equivoquemos, y que toda esta descripción no quede sino en un error, en un tremendo error de pronóstico, ojalá que todo no sea más que la proyección de unos miedos, antes que el retrato de unas realidades. Pero, en todo caso, no podemos evitar soñar estos sueños" (p. 62).

Al fin, desazón, perplejidad y una especie de hastío por el combate, producto de haber encarado mal la lucha, confundido al verdadero enemigo y al verdadero Dios y haber empuñado armas inhábiles. El libro es una muestra de por dónde van ciertas mentes neoprogresistas y, aunque esclarecedora, su lectura es en el fondo prescindible.

EDUARDO B. M. ALLEGRI

CARL SCHMITT, *Teología Política*, Edit. Struhart y Cía., Buenos Aires, 1985.

Este tan breve como sustancioso libro integra por más de un aspecto el núcleo central del pensamiento schmittiano y, aunque quizá en un modo no estrictamente sistemático pero sí rigurosa metodología, este verdadero clásico del siglo XX va exponiendo a lo largo de cuatro ensayos el tercero de los cuales, íntimamente vinculado con el último —es el que da título al libro—, los puntos fundamentales de su meditación filosófico-política. Sin duda estos ensayos, presentados en traducción del maestro español Javier Conde, fueron escritos en distintas oportunidades, acuciada la inteligencia del autor por diversas problemáticas, lo que no le resta, ciertamente, no solo coherencia sino unidad, lo que hace a su exposición recurrente, característica que le permite, a su vez,

enfocar y resolver una misma cuestión desde variados ángulos. Que es lo que ocurre, por ejemplo, con Hans Kelsen y su positivismo, con quien a cada momento Schmitt aparece polemizando, circunstancia que no le impide practicar una adjetivación fuerte, cuando no la ironía.

Por lo pronto, Schmitt se dedica, en los párrafos más sustanciosos de sus estudios, a descubrir y resaltar las contradicciones en que suele incurrir el padre del positivismo jurídico de nuestra época. Así el horror de Kelsen y de toda su escuela por la metafísica, sus denodados esfuerzos por evitar o poner fin a la contaminación de la ciencia del derecho por el contacto con la política, el grosero error en que tropieza cuando identifica (o, cuanto menos, no distingue) el concepto de substancia escolástico con el utilizado en las ciencias naturales, la distorsionadora confusión —llevada a la práctica tanto por las democracias de Occidente como de Oriente a partir de la Segunda Guerra— entre Estado y Derecho u Orden Jurídico, su esencial afirmación de la necesidad de la objetividad a la que el jurista austríaco y sus discípulos oponen el de personalización con el propósito de salvaguardar la pureza de la norma sin advertir que la práctica del mandato (esto es: del que manda) supone una subjetivación ineludible de la norma: "la objetividad que para sí reivindica Kelsen se reduce a eliminar todo elemento personalista y a referir el orden jurídico a la validez impersonal de una norma impersonal". Porque Kelsen, llevado por su metódica preocupación purista, sacrifica la realidad y excluye el concepto y el hecho de la "decisión", que es la forma de actuar la norma general; como dice Schmitt: "En un instante la decisión se hace independiente de las razones en que se funda y adquiere valor propio..." porque, como poco antes también había explicado, "En toda decisión jurídica concreta hay un margen de indiferencia hacia el contenido porque la decisión jurídica no se puede deducir completamente de sus premisas...". Con lo que —y gracias a esta suerte de gran valentía científica— Karl Schmitt rescata la jerarquía de la política y la autonomía de la sociología frente al totalitarismo jurídico en que vino a rematar el positivismo de inspiración kantiana llevado hasta sus últimas consecuencias.

Quizá uno de los puntos centrales de estos estudios sea el referente a la cuestión de la soberanía que, en un planteo desarrollado dialécticamente, culmina en una nueva concepción del Estado al posibilitar su refundación conceptual. En rigor todo está sintetizado en la frase que inaugura el libro: "Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción", el resto es una explicitación de esta definición que concentra una auténtica revolución en la ciencia política puesto que clausura la etapa iniciada hace ya siglos por Bodino. Porque en la reflexión schmitteana el Estado es el supremo garante desde que "la soberanía es el poder supremo y originario de mandar", "para una jurisprudencia que se orienta hacia los problemas y los negocios cotidianos el concepto de soberanía carece de interés práctico...", "como quiera que el estado de excepción es siempre cosa distinta del caos y de la anarquía, en sentido jurídico siempre subsiste un orden aunque este orden no sea jurídico..." puesto que "lo excepcional es lo que no se puede subsumir..." y va más lejos el gran pensador: "Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho de la propia conservación". Con lo que se está diciendo claramente que el derecho es algo relativo (si es que no se prefiere hablar de adjetivo), en modo alguno subsistente por sí y que no vale fuera de un orden político y cultural determinado y de alguna manera así lo expresa Schmitt con un laconismo que evoca el rigor de los clásicos: "La norma exige un medio homogéneo... Es necesario ante todo implantar una situación normal y soberano es ante todo quien, con carácter definitivo, decide si la situación es, en

efecto, normal". Es evidente, como dijimos, que se trata de una nueva fundamentación y definición del poder y, en alguna medida, lo admite el autor: "El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado... la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho...". Schmitt desenvolverá estos principios en otros trabajos suyos, en especial en su célebre "Teoría de la Constitución"; en todas sus investigaciones se relativiza —es decir, se reduce a su dimensión histórica— todo el aparato teórico-práctico del Estado de Derecho —Kelsen, al fin y al cabo, no fue solo el positivista más consecuente, el portador de un racionalismo brillante pero seco, sino el arquitecto del Estado de Derecho, un ente abstracto e inamovible considerado como un cerrado mundo de normas—; de redimensionarse el valor de "lo político" —tal como lo propone Schmitt— toda esta complicada y pretenciosa construcción, levantada fuera del tiempo, como un "factum", se desplomaría desde que, contrariamente a lo que suponen y enseñan no pocos filósofos del derecho contemporáneos, la realidad no deviene de la norma sino al revés ni la política es una cuestión legislativa: importa el que manda o, como con crudeza se lee en el libro: "En la realidad de la vida jurídica importa quien decide". A la luz de estas conclusiones todo el complicado aunque ingenuo Estado de Derecho —del que las naciones de Occidente se vienen enorgulleciendo desde la Revolución Francesa y que fue exaltado casi hasta la metafísica en el período entre las dos grandes guerras— se desvanece y podría suceder en tal caso que el pensamiento político occidental recuperara todo su perdido vigor, después de haber pasado por las duras tiranías del método de las ciencias naturales que le fueron aplicadas tan burdamente y de un racionalismo absoluto.

Sentado este sano realismo relativista que afirma que no existe un poder absoluto en el sentido de "poder supremo" ("en la realidad política no existe un poder incontrastable... es decir que funcione con la seguridad de una ley natural"), Schmitt insiste en ocuparse de las formas jurídicas y lo hace en una triple acepción: como condición trascendental del conocimiento jurídico, como la regularidad que se genera a partir de un condicionamiento igual y reiterado y como "reflexión especializada" que asegure una genuina causalidad. Frente a todas estas concepciones, Schmitt concluye afirmando que lo que cuenta y pesa es la decisión (la capacidad de decisión) y no en "la forma jurídica apriorísticamente vacía" ni "en la forma de la precisión técnica" ni en "la forma de la configuración estética que no conoce la decisión". Hay aquí como un sinceramiento conceptual, un forzamiento hacia la realidad, hacia lo que es manifestado en estos términos que harán parpadear a más de un celebrante del Estado de Derecho: "mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término". Por lo demás, Schmitt así como se esfuerza por destruir la confusión neokantiana de Estado y Derecho, también distingue entre orden jurídico y orden natural en el cual se inserta el Estado, con lo cual recupera su plenitud propia que lo "libera de todas las trabas normativas". No se crea de este modo un Estado absoluto sino real, en cuanto su concepto refleja una realidad sociológica constantemente escamoteada por una normatividad racionalista asfixiante.

Schmitt inicia su trabajo sobre Teología política enunciando una verdad chestertoniana: "Todos los conceptos sobresalientes de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados". No es solo una frase feliz sino la teoría central a cuyo desenvolvimiento dedica todo el capítulo, Así, por ejemplo, tiende sutilmente un cuadro paralelo entre las nociones de milagro y de excepción en lo que ambas tienen de suspensión de las leyes de la naturaleza, esto es de la normalidad. Y a poco aclara: "Adviértase que se trata de una

analogía sistemática, no de fantasías místicas...". Y se atreve a afirmar que "la 'omnipotencia' del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología".

También para Kelsen hay una analogía, bastante más difusa y equívoca, de teología y teoría del Estado, sólo que el gran positivista la utiliza para extraer conclusiones del todo opuestas a las del pensamiento clásico ya que aprovecha esta observación científica como una contribución a su totalitarismo jurídico al identificar leyes naturales con normatividad estatal —que es el resquicio por donde se filtra un elemento metafísico en la cerrada trama del Estado kelseniano—.

Es en este sustancioso ensayo que Carl Schmitt describe y también explica el paso de las concepciones teológicas (deistas y teistas) a sus similares diametrales del Estado, en una decidida incursión en la sociología del derecho y de la política (en especial en la sociología de la soberanía, como él mismo lo dice). Rousseau es quien se encarga, en las postrimerías del Iluminismo, de dar ese paso superponiendo categorías teológicas a las políticas. Hay, indudablemente, una sincronización entre la visión de Dios y la de la sociedad y del Estado: "La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente"; simetría y entrecruzamiento entre lo que se cree y lo que se organiza, entre el pensamiento, el orden. Por lo que no puede extrañar que las crisis de destrucción y de decadencia que parecen haber herido de muerte a Occidente —su descristianización, el abandono cuando no el repudio de la noción de trascendencia— se reflejen en el rechazo de las viejas ideas sobre el derecho y la política y en la sustitución del concepto tradicional de legitimidad. El antiguo ordenamiento cae porque ha sido olvidada la esencia decisionista del Estado, porque, en definitiva, triunfó Kelsen sobre Donoso ("no hay monarquías porque no hay reyes").

Esta es la lección del maestro en esta recopilación, clave del pensamiento político contemporáneo. Aquí se ha llegado a las cumbres en que la política ofrece su radicalidad científica más extrema de un modo sólo conocido entre los clásicos.

V. E. O.

PIER CARPI, *Las profecías del Papa Juan XXIII*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1977.

El nombre del libro puede resultar prometedor. Aumenta la expectativa la biografía de Angelo Roncalli, en donde se resaltan las dotes intelectuales y morales de Juan XXIII: su humildad, abnegación, prudencia y caridad en los diversos puestos que ocupó.

Pero, desde el comienzo, al lector le irrumpe una sospecha: ¿son estas "profecías" de Juan XXIII o de Pier Carpi? Es a este último, y sólo a él, a quien un anciano, de aspecto algo oriental, mostró, entre otras cosas, el texto de las profecías del futuro Papa; después de "cuidadosas investigaciones", y de expresar su "agradecimiento a diversos miembros de órdenes esotéricas e iniciáticas" (p. 39), las ofrece al lector "tal cual son" (p. 69). El anciano era un Rosacruz, "que había leído, en sueños, los libros 'T' y 'M'" (p. 38), ambos esotéricos y sagrados, "pero, por encima de todo, que había entrado en el sepulcro de Christian Rosenkreutz" (p. 38) y, al contemplarse en Christian, su rostro se había transformado en el de Rosenkreutz. Tal era el misterioso personaje que conocía los pormenores de la iniciación esotérica de Angelo Roncalli, la elección del nombre de Juan, futuro Papa,

su juramento de fidelidad a la orden y, por último, sus ejercicios espirituales y su entrada al Templo. Fue allí donde Juan habló y "habló con una voz que no era la suya. Todo cuanto dijo fue registrado en las actas del Templo del gran canciller... Eran sus profecías" (p. 68). El anciano las entrega a Carpi "porque es hora de que se conozcan" (p. 69).

El A. nos pide perdón por no poder decir todo. Debe callar algunas cosas, pues no lograría hacerse entender "ya que ciertas cosas se ven y se sienten, pero no son transmisibles por escrito ni verbalmente" (p. 34). Asimismo nos previene de lo difícil y oscuro que resulta todo esto "para aquellos que carezcan de preparación en cuestión de esoterismo"; las profecías podrán parecer "pintorescas y un tanto exóticas" (ibid.) a las almas comunes. Finalmente advierte que sólo llegará a la suprema luz quien "vaya más allá de su aspecto superficial y profundice en el razonamiento sobre esta moderna clave profética". Llegados a este punto y atendiendo a tales recomendaciones, nos viene a la memoria el relato de aquellos tres mercaderes, en el libro "El Conde de Lucanor": "Tres hombres burladores llegaron a un rey y le dijeron que eran muy buenos maestros en hacer paños, y señaladamente, que hacían un paño que todo hombre que fuese hijo de aquel padre que todos decían, vería el paño, mas el que no fuese hijo de aquel padre que él tenía por tal y que la gente decía, no podría ver el paño". Ni el mismo rey vio dicho paño, pero nadie se atrevió a reconocer que aquel traje no existía, por temor a ser llamado hijo mal nacido. ¿Hay mejor manera de engañar a personas sedientas de lo llamativo o extraordinario que asegurarles que llegarán a la sabiduría leyendo estas profecías, pero que la clave para entenderlas está en tener un espíritu abierto a las experiencias esotéricas? En verdad muchos asegurarán comprender con claridad su contenido, y consentirán en dejarse engañar por el solo placer de sentirse iniciados en estos novedosos caminos misteriosos.

La parte central —las profecías, su clasificación y explicaciones— no reviste demasiado interés. Se habla de sucesos ya conocidos de todos, tales como la elección de Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, el nacimiento de los movimientos nazi y fascista, la segunda guerra mundial... Se vislumbran personajes célebres como Hitler, Mussolini, Stalin, Churchill, Martin Luther King, J. Kennedy, y, ¿por qué no?, Marilyn Monroe (cf. p. 141). En cuanto a los hechos futuros: una mujer presidenta de los Estados Unidos, la unificación de Europa, encuentros con OVNIS o con almas de otras épocas, signos de descomposición y otras figuras apocalípticas, entremezcladas con hechos religiosos y hasta con una aparición de la Santísima Virgen. Un poco de memoria de hechos pasados y mucho de imaginación.

Pero lo único serio del libro, si se puede llamar serio a lo erróneo, y por ende lo más perverso del mismo, es el intento reiterado de entremezclar, confundir y luego disolver, los verdaderos fenómenos de la fe cristiana en el caos oscuro de las experiencias esotéricas. Siguiendo semejante plan, el A. no tiene ningún empacho en comparar el nada claro lenguaje esotérico con el final del Evangelio de S. Juan (cf. p. 33); los sueños reveladores de personajes de este libro con el sueño de S. José, esposo de María (cf. p. 57); el estado anímico que suscita la lectura de los libros "T" y "M" con las experiencias místicas "de San Juan Evangelista, San Antonio, San Alberto Magno, Santa Teresa, San Francisco" (p. 56); y, por último, tampoco duda en considerar "al grupo iniciático... como una fuerza que viene de Dios, un camino *distinto*, reservado a unos pocos... y que conduce a Dios" (p. 203).

La mentalidad sincretista del A. queda explícitamente manifiesta en el prefacio del libro al afirmar

su "convencimiento de que muchas de las verdades perdidas, muchas de las cadenas esotéricas puras, confluyeron resueltamente, aun permaneciendo en el plano esotérico, siguiendo el doble curso del torbellino del tiempo, en dos instituciones exotéricas de inmensa grandeza, de luz infinita: la Iglesia católica y el Islam" (p. 12). Ya no es Cristo la verdad revelada y la Iglesia Católica la depositaria de la misma, sino que es la humanidad la verdadera creadora de conocimientos infalibles, quedando la Iglesia reducida a uno de los tantos conductos por los que circula aquel patrimonio. El A. manifiesta su "deseo de seguir perteneciendo a Ella [la Iglesia Católica], en cuerpo y alma" (p. 203). Más le valdría buscar la forma de "ingresar" en esa Iglesia a la que dice "pertenecer" tan enteramente.

Finalmente, nos gozamos en frustrar, aunque sea en parte, una de las profecías de P. Carpi: "espero no pocas críticas y no pocas acusaciones" (p. 20). Nuestros juicios no van principalmente contra el A. del libro, por la sencilla razón de que éste es tan sólo una de las bocas de nuestro tiempo. Más bien se dirigen contra esa mentalidad moderna, pero tan antigua como el pecado del hombre, que tiende a rebajar y a confundir las cosas de Dios con las de los hombres, para culminar rindiendo adoración a las obras de sus propias manos. Atacamos el espíritu supersticioso del hombre, que lo enceguece e imposibilita para juzgar acerca de la realidad. Esto ya lo constataba Chesterton, y denunciaba el por qué: "La gente no vacila en tragarse cualquier opinión no comprobada sobre esto, aquello o lo de más allá. Ahoga el arraigado escepticismo y racionalismo de la época, se echa encima como un mar y lleva el nombre de superstición... Es el primer paso con que se tropieza cuando no se cree en Dios; se pierde el sentido común y se dejan de ver las cosas como son en realidad. Cualquier cosa que opine el menos autorizado afirmando su sentido profundo, se propaga indefinidamente como la perspectiva de una pesadilla. Un perro resulta una predicción, un gato un misterio, un cerdo una mascota, un bicho una insignia, resucitando con ello toda la ménagerie del politeísmo egipcio y de la antigua India: el perro Anubis, el gran ojiverde Pasht, y las sagradas y mugidoras vacas de Bashan; hasta caer en los dioses cuadrúpedos de los primitivos, comprendiendo elefantes, serpientes y cocodrilos; y todo ello por temor a tres palabras: 'Se hizo hombre'" (Obras completas, Plaza & Janes, Barcelona, 1968, T. II, p. 521).

Este mundo moderno y supersticioso no es más que el retorno a aquel antiguo mundo pagano, y también sobre sus integrantes recaen las palabras del Apóstol: "Son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a obscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios..." (Rom. 1, 20-22).

ELVIO C. FONTANA

ALBERTO A. CONIL PAZ, *Leopoldo Lugones*, Bs. As., Librería Huemul, 1985, 520 págs.

Libro tan extenso y documentado como éste revela una severa y esforzada elaboración. El A. ha hecho gran acopio de materiales y de información, tanto bibliográfica —que supone rastreos y búsquedas ingentes, sobre todo de los textos publicados en medios periodísticos— como obtenida mediante testimonios personales. Esta imponente masa de datos está equilibrada e inteligentemente distribuida en torno al eje constituido por la biografía de Lugones. Una biografía, pues, prolija, detallada y completa que se lee —más allá de algún párrafo un tanto oscuro— con un interés que no decae al paso de las páginas; antes al

contrario. Se trata de una obra que creemos ya ineludible para quien quiera profundizar en el tema.

La figura de Lugones está nítidamente delineada. Por cierto que Conil Paz toma considerable distancia, reiteradamente, de la que él llama "fuerte (e inteligente) falange confesional" (pp. 458-9) —Castellani, Caturelli, Disandro, entre otros— que mira a Lugones desde la perspectiva católica. El A. insiste en el teosofismo de Lugones, y en describir su religiosidad como no cristiana, adjudicándole sí un "insobornable deísmo" (p. 491). Pone notable énfasis en destacar lo que separaba a Lugones del catolicismo y atribuye las posibles vías de acercamiento a razones de orden intelectual explicables al margen del cristianismo. La argumentación es fuerte, sin que —creemos— llegue a invalidar lo dicho por los estudiosos católicos.

Una obra, en fin, centrada en lo histórico-biográfico más que en lo literario, muy valiosa para especialistas, y que supone para su aprovechamiento un lector previamente formado.

JORGE N. FERRO

RENE LABAN, *Música Rock y Satanismo*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1986, 121 págs.

En los últimos años han aparecido diversos estudios acerca del fenómeno que podríamos llamar "la revolución cultural de la música Rock". Bástenos tan sólo citar "El Rock and roll, una violación de las conciencias" del P. Jean Paul Regimbal O.SS.T., o también "Arte y subversión" y "La revolución en el arte moderno", ambas de Alberto Boixadós. Pero no sólo dentro del campo católico se trata de descubrir lo que se esconde detrás de la música Rock. En el caso del libro que nos ocupa, en ningún momento el A. hace una confesión explícita de fe cristiana. Más aún, consideramos necesario aclarar dos puntos antes de empeñarnos en el análisis del contenido de la obra. Ante todo, que Ed. Obelisco, en lo que respecta a la colección a que pertenece la presente obra, a saber, "Testigos de la Tradición", incluye una serie de publicaciones dedicadas a temas esotéricos (cf. "En el más allá", "El Tarot egipcio", etc.). Y en segundo lugar, que R. Labán se profesa guenoniano, si bien es innegable el acierto con que René Guénon ha sabido enjuiciar las gravísimas taras del mundo moderno (cf. por ej. "El reino de la cantidad") y exaltar los valores permanentes de la tradición, no es posible pasar por alto muy serias falencias en otros campos de sus investigaciones, por lo cual este libro ha de ser leído con precaución.

En continuidad con el pensamiento de Guénon, el A. señala cómo esta "pseudo civilización" está siendo víctima de un "plan de subversión en todos los niveles tan coherente, que no puede ser sino obra de una inteligencia única que lo inspira y coordina" (p. 18). Se trata de "desestabilizar" no ya un país sino la cultura del mundo entero, que no haya ideales, ni convicciones en que se apoye la personalidad. Luego vendrá un segundo paso: inculcar ideas nuevas, es decir, otro programa de vida. "Asistimos así a una desprogramación seguida de una reprogramación" (ibid.). Esto en los niveles religioso, social y cultural.

No es preciso ser muy astuto para darse cuenta de que en el mundo de hoy, en la civilización moderna que tanto pregona el primado del amor, existe y se difunde el odio: un odio real a Dios (Cristos escupidos y pisoteados...), un odio al orden político natural, y un odio a la cultura en cuanto transmisión de valores perennes y trascendentes. Para lograr la destrucción de estos tres objetos de odio, la "inteligencia" que lo inspira ha entendido que pertenece a "la perfección del plan" la elección de sus víctimas precisas, a saber, "la gente joven, en particular los más sensibles y receptivos" (p.

21), que serán los constructores del mundo de mañana. A los adultos no se los tiene en cuenta ya que dentro de unas pocas décadas habrán dejado de existir.

Tres son los valores por destruir y tres los fenómenos que guardan entre sí más de una conexión: las sectas pseudorreligiosas, las drogas y la música rock. A un joven que se lo ha vaciado —"desprogramado"— de los valores verdaderos, hay que "reprogramarlo" con "*algo*". Y ese "algo" es el que ocupará el lugar de lo divino, una parodia de lo divino de la que Satanás es el padre. En esta obra el A. se limita a estudiar el tercero de los fenómenos: la música rock.

En lenguaje guenoniano, "satánico" es todo aquello que se opone a la "tradición" (expresión que no tiene en Guénon el sentido católico de constituir una de las fuentes de la Revelación divina), es decir, es toda acción "antitradicional": "Satán, cualquiera que sea la forma que pueda revestir, no es sino la resolución metafísica del espíritu de la negación y de la subversión, por una parte, y por otra, encarna en el mundo terrestre lo que conocemos como 'contra-iniciación'" (p. 37). La obra satánica se caracteriza, pues, por la "contra-iniciación" y la "pseudo-iniciación". Al trabajo de "pseudo-iniciación" se encuentran abocadas todas aquellas sectas nuevas, a las que es tan propenso el hombre de hoy; y hay "tantas pseudo-iniciaciones como falsos maestros dispuestos a venderlas por unos dólares o un poco de devoción a su orgullo" (p. 38). Según los guenonianos el campo donde actúa la influencia satánica no es el espíritu sino el psiquismo, mental y emocional (?), ámbitos que serán especialmente atacados y eventualmente destruidos por el Rock and Roll. Los mejores compañeros de este tipo de "música" serán siempre la violencia, la agresividad, las modas más absurdas y ridículas ("hombres" que usan aros, caras pintadas de distintos colores, etc.), el consumo de toda clase de drogas, el amor libre, la homosexualidad, la bisexualidad, el sadomasoquismo y, por último (hasta el momento), lo expresamente satánico.

Quien conozca de posesiones diabólicas podrá observar la misteriosa similitud que hay entre un poseso real y muchos de los que ejecutan el Rock o aquellos que asisten a sus recitales. Gritos, alaridos, gestos inhumanos, manos en alto haciendo los cuernitos, cambios de la voz, masturbaciones en los escenarios, orinar a la gente, robos y asesinato de jóvenes. Estas y otras yerbas son síntomas que se manifiestan en los grandes recitales. Los conciertos de AC/DC (Anti Christ / Death to Christ) o de Alice Cooper son un claro ejemplo de ello.

Otro tema que analiza el A. es el de los mensajes subliminales: "Un mensaje subliminal es, en pocas palabras, un impulso destinado a alcanzar a su auditor o visualizador directamente en su subconsciente. Escapa al oído, vista y demás sentidos externos y penetra directamente sin que la conciencia pueda oponérsele... En la música rock nos encontramos con varios tipos de mensajes subliminales. Estos van desde la simple sugerencia, la simple incitación a la violencia o la destrucción... hasta las más sofisticadas formas de excitación sexual, o las más descaradas invocaciones satánicas" (pp. 58-59). A esto podríamos agregar que la música no es el único medio para transmitir un mensaje de esta clase. También lo son las tapas de los L.P. con dibujos y símbolos satánicos, las modas que imponen (remeras, pantalones, bolsos, etc., con dichas caricaturas) y especialmente los video-clips donde se encuentran los mismos mensajes (en Buenos Aires ya se los transmite por televisión y son muchas las personas que los alquilan en los video-clubs).

El A. nos aporta algunos datos interesantes que constituyen una prueba para más de un incrédulo

que no acepta la realidad. Ya el P. Regimbal había hablado en su obra de la sociedad secreta "Illuminati". Pues bien, un integrante de dicha secta habría sido el satanista más importante del siglo xx: Aliester Crowley, quien se autodefinió como "la gran bestia" o "666". Desde 1898 fue miembro de la sociedad secreta "The Golden Dawn" (La autora dorada), a la que pertenecen el líder de Led Zeppelin (Jimi Page) y Ozzy Ousbourne, de Black Sabbath.

Por otro lado no deja de llamar la atención el hecho de que la casa en que se filmó la famosa película "Rosemary's Baby", que era propiedad de su director Roman Polansky, había pertenecido a Aliester Crowley. Recordemos que fue allí donde se realizó el asesinato ritual de la actriz Sharon Tate (esposa del director) por el satanista Charles Manson. Pero esto no es todo. El siguiente propietario moriría también asesinado el 8 de noviembre de 1980. Se trataba de una estrella del rock: John Lenon (cf. p. 80). ¿Es esto pura coincidencia? ¿Es casual que la cara de Crowley sea una de las que aparece junto con otros personajes en la tapa del L.P. de los Beatles "Sergeant Peppers"?

El conjunto KISS no ha sido olvidado en este libro. Además de lo ya sabido, el A. nos revela un interesante detalle: el primer L.P. que grabó dicho conjunto lleva su mismo nombre "KISS" (Kings in Satan's Service), el segundo, "Hotler than hell" (Más caliente que el infierno), y el tercero, "Dressed to Kill" (Vestidos para matar). Si concatenamos la secuencia descubrimos un curioso mensaje: "Reyes al servicio de Satán más calientes que el infierno vestidos para matar" (p. 106). ¿Seguimos con las casualidades?

Para dejar despierta la curiosidad de los lectores no queremos referir aquí todas las novedades que incluye este libro tan interesante. A los entendidos en la música rock y el satanismo esta obra los ayudará para comprender más profundamente el "plan de subversión diabólica" que se está desatando en el mundo. A los que se resisten a creer, a pesar de tantas evidencias, nada mejor que las palabras de René Labán: "Quizá hablando tan claro nos expongamos a las burlas de los incrédulos o a las dudas de los que sí creen; lo sentimos; que el que tenga oídos para oír que oiga y que el que no los tenga se ponga unos auriculares o cascos y se autohipnotice con música rock" (pp. 47-48).

ALEJANDRO GEYER

Mons. CARMELO GIAQUINTA, *Despertar del Sentido Pastoral en América Latina*, Organización de Seminarios Latinoamericanos, Bogotá, 1985.

Hemos recibido el libro de Mons. Giaquinta, que incluye un curso dictado en Bogotá para los formadores de "Seminarios Latinoamericanos".

En un estilo por momentos erudito, a veces vulgar y otros francamente ininteligible, trata el A. de describir la realidad pastoral de América Latina, frente a la cual se encuentra el sacerdote diocesano.

Después de haber leído y releído el libro (¡Dios me lo descuente del Purgatorio!), hemos sacado las siguientes conclusiones, que ofrecemos a la consideración de los lectores.

Como elementos positivos, destaquemos el manejo de la Sagrada Escritura citada acertadamente, con erudición y abundancia, enriquecida con comentarios aleccionadores. Además advertimos en el A. una gran capacidad para resumir la historia de nuestro siglo, tarea imposible sin un gran conocimiento de la misma.

Apreciamos también sus enérgicas críticas a la pastoral de nuestro tiempo, por ejemplo el escaso lugar que reserva a la realidad del pecado (cf. p. 76), o la falta de docilidad al Magisterio de la Iglesia (cf. p.

163), así como la claridad con que subraya la primacía divina y el modelo de Jesucristo en toda auténtica pastoral.

Sin embargo nos resulta imposible obviar varios aspectos negativos del libro que nos ocupa.

Ante todo, el hecho de esquivar la reflexión medieval sobre el dato revelado y la misma práctica pastoral, que eran ciertamente más fecundas que las que caracterizan a nuestro tiempo.

No menciona siquiera una vez (¡qué le costaba!) el Sacramento de la Confesión, y esto en un libro sobre Pastoral resulta una grave falencia. Con razón recomienda Puebla: "Los sacerdotes se dedicarán de manera especial a administrar el Sacramento de la Reconciliación" (nº 951).

Asimismo el A. minusvalora la pastoral de cristiandad, minimizando la obra de Justiniano, Carlomagno, los Reyes Católicos... (cf. p. 129). Esta actitud es hoy muy frecuente y nos trae a la memoria aquel verso campero:

"Cuando al Grande lo tumba la [Fortuna,
se ríe el vil y a motejarlo empieza:
cuando el Tigre se hunde en la laguna
le patea la rana la cabeza".

Además no parece muy elegante en boca de un Pastor frases periodísticas, falsas y baratas, como "el enano fascista que tenemos agazapado dentro" (p. 71), o la condenación de todo uso de la espada (cf. p. 109).

El A. parece olvidar que nuestra era "humana, adulta y progresista", es fruto de un proceso de apostasía. El mundo moderno ha vuelto a su vómito, la idolatría, no porque se incline delante de fetiches materiales, pero sí porque adora las obras de sus manos: el Progreso, la Ciencia, la Técnica, la Democracia, etc. Por eso, que la Iglesia logre convertir a esta época, difícil parece. Y si lo hace no será, por cierto, "latinoamericanizando" el lenguaje teológico (cf. p. 165), como quiere nuestro Despertador de Latinoamérica, sino restaurando la vida y la civilización cristianas, como quería San Pío X y también Juan Pablo II.

En una palabra, no sólo encontramos superficialidad sino también falta de actualización pastoral, al tiempo que reaparece el anquilosado triunfalismo. insinuado ya en el modesto título de la obra que nos ocupa.

Finalmente, el libro no menciona la Segunda Venida. De más está decir que el sentido pastoral del proyecto de Jesucristo apunta a la Parusía, cuando venga para juzgar a los vivos y a los muertos, sometiendo definitivamente todo al Padre Celestial. Ese mismo sentido debe orientar desde ahora nuestra actividad pastoral si se quiere sea católica (ya que al parecer sigue durmiendo, en América Latina al menos).

Terminemos este comentario elogiando la importancia que el A. atribuye a la formación de los seminaristas en el Ministerio de la Palabra. Por momentos nuestro espíritu se sentió transportado al Seminario de Paraná, donde realizamos nuestros estudios eclesiásticos, en particular al curso de Oratoria que nos dictaba el P. Alfredo Sáenz. Nos alegra advertir grandes coincidencias entre el A. y el Formador de nuestro Seminario. Este sacerdote nos inculcaba, como Mons. Giaquinta, la importancia de "la teoría de la comunicación, lectura, pronunciación, fonación, composición escrita, etc." (p. 204). Nos extraña que el A. lamente la ausencia de Oratoria en los Seminarios, y siendo un experto en pastoral latinoamericana desconozca lo que sucedía hasta hace dos años en Entre Ríos.

Después de todo, nos sentamos a pensar qué necesita hoy el pueblo cristiano. Necesita que nosotros, los sacerdotes, nos dejemos de perder el tiempo con Reuniones, Congresos y Simposios, y que nos dediquemos a administrar los Sacramentos, previa enseñanza; necesita buena formación doctrinal y moral; necesita proceciones, bien preparadas y mejor realizadas; un verdadero culto a la San-

tísima Virgen y a los Santos; misiones populares y visitas a los enfermos; la búsqueda encendida y ardorosa de la oveja perdida. La gente necesita que nos dediquemos más al ministerio de la formación, especialmente de la juventud, y de la Confesión; que celebremos el Santo Sacrificio de la Misa con inteligencia y sacralidad, con una participación plena, activa y consciente de los fieles.

En una palabra, lo que hoy se necesita es que el Pastor ame verdaderamente a las ovejas hasta dar su vida por ellas. Lo demás es verso.

P. Pablo Bonello

GLADIUS

SE VENDE EN LAS SIGUIENTES LIBRERIAS

CAPITAL FEDERAL

- LIBRERIA HUEMUL, Santa Fe 2237, T. E. 825-2290 y 83-1666
- CLUB DEL LIBRO CIVICO, Uruguay 839, T. E. 41-0309
- SAN BENITO, Villanueva 955, T. E. 771-9505
- LIBRERIA MILITAR, M. T. de Alvear 745, T. E. 311-1071/79, int. 175
- GUIDO, Guido 1624, Local 14, T. E. 41-0770
- SALVADOR, Rodríguez Peña 653, T. E. 40-1982
- ABELEDO PERROT, UCA Derecho, Moreno 379
- NUESTRA SEÑORA DE LA VISITACION, Páez y Nazca
- ZURIA, Rivadavia 7055, Galería DUFAU, Local 55
- CLARETIANA, Lima 1360, T. E. 27-9250 y 26-9597
- SERVICIO DEL LIBRO, Rodríguez Peña 846, 1er. piso, T. E. 42-1732
- ACCION, Avda. de Mayo 624, T. E. 34-6251/3955
- JUAN PABLO II, Amenabar 2000, T. E. 781-2978

INTERIOR

- SAN JOSE, COMITE EJECUTIVO DEL LIBRO CATOLICO, América 384, San Andrés, Pcia. de Buenos Aires, T. E. 767-7349
- RICARDO M. FARIAS, Catamarca 656, Paraná, Entre Ríos
- EL HOGAR DEL LIBRO, Rivera Indarte 23, Córdoba

SUSCRIPCIONES

- *Personalmente*: Librerías CLUB DEL LIBRO CÍVICO, ZURIA, LIBRERÍA MILITAR y RICARDO M. FARÍAS
- *Cheques y giros* contra Plaza de Buenos Aires, a nombre de

REVISTA GLADIUS
C. C. 376
1000 Correo Central
Buenos Aires, Argentina

Precios a partir del 15-12-1986:

Suscripción:

Ordinaria	₳ 15
Estudiante	₳ 12
Apoyo	₳ 40
Extranjera	U$S 30
Extranjera de apoyo	U$S 50

Ejemplar ₳ 5

Ejemplar atrasado: igual al último